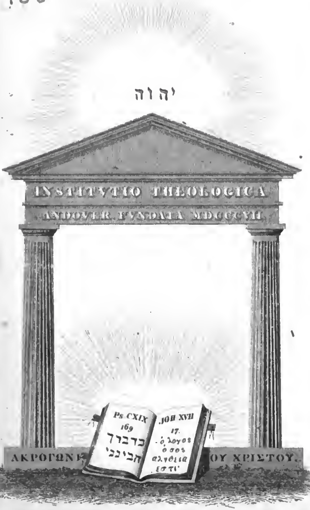
AH 6G39 I

Google

Period
1905


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII
Ps CXIX
169
כדברך
הבינני
JOH XVII
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. E. ZELLER,

PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

FÜNFTER BAND.

JAHRGANG 1846.

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1846.

Digitized by Google

39,344

Inhalt des fünften Bandes.

Erstes Heft.

Seite

I. Zeller, die Theologie der Gegenwart und die theologischen Jahrbücher 1
II. Baur, der Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung, mit Rücksicht auf Ritter's Geschichte der christl. Philosophie (Erster und zweiter Artikel.) 29
III. Meier, Erklärung des 8ten und 90sten Psalms 116
IV. Schwegler, Polemisches und Apologetisches gegen Dorner 133

Zweites Heft.

I. Baur, der Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung, mit Rücksicht auf Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie (Dritter Artikel.) 183
II. Paret, über die Möglichkeit einer christlichen Sittenlehre 233
III. Rothe's theologische Ethik 250
IV. Meier, Erklärung des 45. Psalms 273
V. Zeller, über historische Kritik und ihre Anwendung auf die christlichen Religionsurkunden 288

Drittes Heft.

I. Meier, Erklärung des 110 und 2. Psalms 323
II. Roth, zur Geschichte der Religionen. 1. Die Brahmanreligion 346
III. Volckmar, über einen historischen Irrthum in den Evangelien 363
IV. Zeller, über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse, und die moralische Weltordnung 384
Einleitung S. 384. Erster Art. Die Freiheit des menschlichen Willens. Feststellung des Fragepunkts — 388. Allgemeine Deduktion der Willensfreiheit — 392. Nähere Begründung und Bestimmung des Freiheitsbegriffs — 413.
V. Die englische Uebersetzung des Lebens Jesu von Strauss . 447

Viertes Heft.

Baur, der Ursprung und Charakter des Lukas-Evangeliums . 453
1. Das marcionitische Evangelium 459
2. Das ursprüngliche Lukas-Evangelium 493
3. Das kanonische Lukas-Evangelium 574
Kritische Schlussbemerkungen 596

I.

Die Theologie der Gegenwart und die theologischen Jahrbücher.

Vorwort des Herausgebers.

Die deutsch-protestantische Theologie hat in den letzten Jahrzehenden eine so völlig veränderte Gestalt angenommen, dass sie der, welcher sie vor fünfundzwanzig Jahren zum leztenmal gesehen hätte, jetzt kaum wieder erkennen würde. Versetzen wir uns in den Anfang dieses Zeitraums zurück, so war der herrschende Zustand der theologischen Welt der Kampf des Supranaturalismus und Rationalismus. Die Elemente, welche nicht lange nachher umgestaltend gewirkt haben, waren wohl schon vorhanden: Schleiermacher hatte längst seine reformatorischen Reden ausgehen lassen, und Hegel die Grundzüge seines Systems entwickelt; aber diese Männer standen noch verhältnissmässig vereinzelt, fiengen erst an, sich Anhänger zu sammeln und Einfluss zu gewinnen; ebensowenig hatte der Gefühlsrationalismus eines de Wette und Anderer bedeutende Wirkung zu äussern, oder die Schellingische Philosophie eine durchgreifende Veränderung in der theologischen Denkweise hervorzubringen vermocht, bei der ganz überwiegenden Mehrzahl ging diese vielmehr in den angegebenen zwei Richtungen auf. Diese selbst aber, so kampfgerüstet sie sich gegenüber standen, waren sich doch viel zu nahe verwandt, als dass ihr Gegensatz viel inneres Leben in die Entwicklung der Wissenschaft bringen konnte. Die allgemeine philosophische Voraussetzung beider war

dieselbe: ein mehr oder weniger verwässerter und mit verschiedenartigen, meist populär-philosophischen Elementen versetzter Kantianismus. Die Stellung zur positiven Religion war gleichfalls in letzter Beziehung dieselbe: eine latitudinarische Zurücksetzung der Dogmatik gegen die Moral, bei der sich dann aber das theologische Interesse, dem allgemeinem Gehalte der Dogmen entfremdet, nur um so zäher an den Schriftbuchstaben anklammerte, und in der exegetischen Beschäftigung mit diesem alles Heil suchte. Der Unterschied war nur, dass die Einen dieser Schrift einen übernatürlichen Ursprung und Inhalt zugestanden, die Andern ihn ihr absprachen — die kahle Frage nach der Form ihrer Entstehung, wo es sich vor Allem um die absolute Wahrheit und Bedeutung des Inhalts gehandelt hätte. Auch dieser Unterschied aber drohte zu zerfliessen, wie sich diess besonders in dem langen Streit über Natürlich und Uebernatürlich zeigte, der aus Anlass der Reinhard'schen Bekenntnisse ausgebrochen, fast 20 Jahre fortdauerte; man musste die widersprechenden Namen des rationalen Supranaturalismus und supranaturalen Rationalismus erfinden, um die Unterschiede der Partheien nur noch bezeichnen zu können, und am Ende verlief sich die Verhandlung in einen so tiefen Sand des unfruchtbarsten Hin- und Herredens, dass die völlige Erschöpfung der Kämpfenden vor aller Augen zu Tage lag.

Der erste, welcher diesem Stand der Dinge durch seinen übermächtigen Einfluss ein Ende machte, und eine neue Morgenröthe am Horizont der deutschen Theologie heraufführte, war Schleiermacher. Die epochemachende Bedeutung dieses Mannes ist anerkannt, aber worin sie eigentlich ihren Grund hat, scheint nicht Allen klar zu sein. Kein Wunder, wusste er doch in seiner geistvollen und vielseitigen Individualität die verschiedensten und scheinbar fremdartigsten Elemente zu einer so feinen Mischung zu verschmelzen, dass sich ihre einzelnen Bestandtheile dem minder geübten Auge leicht entziehen mochten. Auch ist es unstreitig eben diese Vielseitigkeit, dieser Liberalismus,

keine für das Bewusstsein der Zeit bedeutende und berechtigte Denkweise schlechthin auszuschliessen, welchen Schleiermacher einen grossen Theil seines Einflusses zu danken hatte. So gewiss aber dieser Theolog kein gewöhnlicher Eklektiker war, so nothwendig müssen wir uns nach dem inneren Einheitspunkte seines wissenschaftlichen Charakters und seiner Wirksamkeit umsehen. Wo anders aber könnten wir diesen finden, als an dem Orte, dem seine ganze Philosophie als ihrem Ziele zustrebt, und aus dem seine ganze Dogmatik herauswächst, in seiner Religionsphilosophie? Schleiermachers geschichtliche Bedeutung hat ihren letzten Grund in der ihm eigenthümlichen Verbindung der Theologie mit der Philosophie. Es ist wahr, er will als Dogmatiker kein Philosoph sein, er appellirt nicht an das speculative Denken, sondern an das religiöse Gefühl, er verwahrt sich sogar auf's Nachdrücklichste gegen die Vermuthung, als ob irgend eine Metaphysik den wahren Hintergrund seiner Dogmatik bildete. So hat auch sein ganzes Verfahren, unmittelbar wie es sich giebt, nicht den reinen Charakter der Spekulation, sondern den der Reflexion: er fängt mit dem christlichen Bewusstsein als seiner absoluten Voraussetzung an, er weiss an diesem seine verschiedenen Seiten aufzuzeigen, sie gegen einander abzuwägen und durcheinander zu bestimmen und zu begrenzen, und es gelingt ihm, aus dem fortgesetzten Spiel dieser Dialektik höchst kunstreiche und reinliche Constructionen zu gewinnen; aber gerade wenn die Construction ihre letzte Spitze erreichen sollte, wenn es darauf ankäme, die entgegengesetzten Bestimmungen nun auch wirklich zur inneren Einheit zusammenzufassen, und als Momente eines und desselben Begriffs in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit aufzuzeigen, gerade da pflegt er abzubrechen, der Schlussstein des Gewölbes fehlt, und statt des Begriffs, den es gesucht hatte, bleibt dem Denken nur das Ding-an-sich des christlichen Bewusstseins in der Hand, mit dessen Analyse der ganze Process begonnen hatte. Nichtsdestoweniger ist Schleiermacher der tieferen Bedeutung seines Systems nach

ein speculativer Theolog, denn indem er die Religion aus dem innersten Wesen des Geistes ableitet, und diese ihre Entstehung nicht etwa nur einleitungsweise voranstellt, um sie weiterhin als gegebene Grösse zu behandeln, sondern vielmehr sein ganzes System jener Grundansicht gemäss construirt, so hat er zuerst die Theologie auf den Boden des Selbstbewusstseins versetzt, auf dem allein ihre philosophische Behandlung möglich ist. Es konnte desshslb auch nicht fehlen, dass seine Resultate, so wenig er es Wort haben will, speculative Sätze wurden. Man darf in der Regel nur die letzte unausgesprochene Consequenz aus dem ziehen, was Schleiermacher ausspricht, nur den letzten Widerspruch, den er stehen lässt, lösen, und Schleiermachers Dogmatik hat sich in Hegel'sche Religionsphilosophie verwandelt. Es war geschichtlich nothwendig, dass Schleiermacher selbst diesen letzten Schritt noch nicht thun konnte, denn die Geschichte macht keinen Sprung, er ist aus diesem Grunde auch in der allgemeineren Wirkung auf seine Zeit Hegel vorangeeilt; darum aber den speculativen Kern seiner Dogmatik läugnen zu wollen, würde von Mangel an Einsicht zeugen. Diese Dogmatik ist die Brücke zwischen der ältern Reflexionstheologie und der neuern Spekulation geworden, das Bindeglied, durch das jene vermittelst ihrer eignen Consequenz in diese übergeführt wurde; ihr System ist ein speculatives in der Form der Reflexion: Schleiermacher ist der Kant der protestantischen Theologie.

Diese selbst konnte sich allerdings bei der Gestalt, welche er ihr gegeben hatte, nicht beruhigen. Das Willkührliche so mancher positiven Voraussetzungen, welche Schleiermacher als Postulate des christlichen Bewusstseins aufgenommen hatte, das vielfach Schwankende und selbst Widersprechende seiner Resultate, die Subjectivität seines ganzen Standpunkts musste ihre Ergänzung durch eine Speculation wünschen lassen, welche die vom Geist der Zeit geforderte philosophische Betrachtung der Religion nicht blos durch eine Hinterthüre einschwärzte, sondern offen als ihr Princip bekannte, und in systematischer Vollständigkeit

und Consequenz durchführte: die Schleiermacher'sche Gefühlstheologie musste ihren Platz an der Spitze der theologischen Entwicklung dem Hegel'schen System abtreten. Dieser Tausch schien zunächst nicht allein der wissenschaftlichen, sondern auch der kirchlichen Haltung der Theologie nur vortheilhaft sein zu können. Hatte doch gerade Hegel nicht blos überhaupt die Vernünftigkeit des Wirklichen anerkannt, und das Begreifen des Wirklichen von der Philosophie verlangt, sondern namentlich auch in Beziehung auf die Religion die wesentliche Identität des christlichen Glaubens und des philosophischen Denkens verkündigt; nur die Form Beider sollte verschieden sein, der Inhalt ein und derselbe; Alles schien sich zur Herstellung eines dauernden Friedens zwischen Philosophie und Religion anzulassen.

Wie schnell und tief dieser Friede gestört wurde, ist bekannt. Während die Berliner Hegelianer zu seiner Feier Medaillen schlugen, und der Meister der Schule selbst Alles that, um ihn zu befestigen, kam zuerst in Richters Schrift über die Unsterblichkeit etwas vom wahren Sachverhalt aus. Die Wortführer der Parthei erhoben sich damals noch fast einstimmig, um einen so ungerathenen Mitschüler, sowohl vor dem Publicum, als vor sich selbst zu verläugnen; wie wenig aber der Bruch mit der herrschenden Vorstellung zu vermeiden war, zeigte sich bald, als Strauss zuerst an der evangelischen Geschichte, dann an der ganzen christlichen Glaubenslehre die kritischen Consequenzen eines Standpunkts mit aller Rücksichtslosigkeit vollzog, dessen rechtmässige Abstammung vom Hegel'schen System sich nicht wohl bestreiten liess. Hegelianismus und destructive Kritik galten der öffentlichen Meinung bald für gleichbedeutend, und es schien sich nur noch darum handeln zu können, ob das ruhigere Auftreten eines Strauss, oder der Radicalismus Feuerbachs — um von B. Bauer nicht zu reden — die Consequenz der Hegel'schen Philosophie richtiger ausspreche.

Je rascher und rücksichtsloser sich aber die philosophische und theologische Kritik entwickelte, um so stärker

musste auch der Widerstand werden, den ihr die Freunde des Alten entgegensetzten. Der Begriff der symbolischen Orthodoxie war der protestantischen Kirche unter der Herrschaft des Rationalismus fast verloren gegangen; nicht blos die Unterscheidungslehren der zwei protestantischen Confessionen, sondern die ganze altkirchliche Fassung des Dogma hatte ihre Bedeutung völlig verloren; selbst die Orthodoxesten wollten höchstens noch bibelgläubig sein, nicht aber kirchen- und symbolgläubig. In demselben Maasse, als sich das Ungenügende der rationalistischen Dogmatik und Exegese fühlbar machte, konnten auch die Vertheidiger einer strengeren Orthodoxie ihr Haupt wieder zu erheben wagen. Der wahre Weg, um über den bisherigen Rationalismus hinauszukommen, der einer tieferen philosophischen Bildung, war den Meisten verschlossen, und je widerstrebender von Anfang an Viele sich den Forderungen der Zeit gefügt hatten, um so natürlicher war es, dass die Flucht vor der im Gefolge des Rationalismus eintretenden Ebbe sie nicht vorwärts, sondern um ein Jahrhundert zurückführte. Ganz unverändert liess sich aber das Alte nicht wiederherstellen. Wie einst die Jesuiten das Princip der Reformation selbst gegen die Reformation gekehrt hatten, wie die neueste katholische Wissenschaft die Waffen, mit denen sie den Protestantismus bekämpft, gleichfalls in der Rüstkammer der protestantischen Philosophie und Theologie geholt hat, so konnte sich auch innerhalb des Protestantismus die kirchliche Reaktion nur mit Hülfe eben der wissenschaftlichen Systeme halten, gegen deren Princip sie vorzugsweise gerichtet war. Schleiermacher besonders musste seinen Namen und seine Terminologie hiefür herleihen, aber auch von der Hegel'schen Schule wurden Beisteuern nicht verschmäht, und mit Hülfe dieses Erborgten ist es mehr als Einem gelungen, Gefühlstheologie und Begriffsspeculation mit den Formeln Andreä's und Quenstedts zu einem so undurchsichtigen Ganzen zu verarbeiten, dass es schlechthin unmöglich wird, in diesem Durch-

einanderlaufen der widersprechendsten Elemente irgend eine feste Handhabe für's Denken zu gewinnen.

Die erste Aufsehen erregende Erscheinung dieser kirchlichen Reaktion war der Harms'sche Thesenstreit. Bald folgte die Evangelische Kirchenzeitung mit ihren unzähligen Ablegern in Provinzial-Kirchen- und Erbauungsblättern, und nachdem die Parthei der Reaktion hiemit ihren Schwerpunkt gewonnen hatte, gieng sie alsbald rüstig und mit scheinbar bedeutendem Erfolg an ihr Werk. Der erste Angriff galt dem ältern Rationalismus — kein allzuschweres Werk, da hier die nachfolgende Wissenschaft im Bunde mit einer weitverbreiteten Stimmung der Reaktion in die Hand arbeitete. Aber wissenschaftliche Mittel konnten auch hier nicht genügen, damit hätte sich die Parthei schon viel zu sehr auf den rationalen Standpunkt des Gegners eingelassen; es war ihrer Natur angemessener, durch Anrufung der Staatsgewalt, durch Aufregung des Volks, durch Persönlichkeiten und Denunciation zu wirken. In welchem Maasse diess namentlich die Ev. K.-Z. gethan hat, ist bekannt; man erinnert sich der berüchtigten Anklage gegen Gesenius und Wegscheider, und so vieler anderer ähnlicher Vorfälle. Der Nächste an der Reihe wäre Schleiermacher gewesen, und es fehlte auch nicht an offenen und versteckteren Ausfällen und Anklagen; im Ganzen schützte ihn aber seine wohlerworbene theologische Stellung und der Ruf der Kirchlichkeit, der ihn umgab, und bald fand man es gerathener, sich seines Namens und Besitzes im eigenen Interesse zu bedienen, als sich in den gefährlichen Kampf mit ihm und seiner Schule einzulassen. Gerade Schleiermacher ist es vorzugsweise, welcher der Parthei der Reaktion jenen breiten Rückhalt von solchen verschafft hat, die zwar ihre Uebertreibungen nicht billigen, aber ebensowenig ihrem Princip entschieden abzusagen den Muth haben. Um so besser eignete sich der Hegel'sche „Pantheismus“ zum Ziel der frommen Polemik und zum Schreckbild für die Gläubigen bis zum untersten Publikum der populärsten Erbauungsblätter hinab, und mochte Hegel selbst, Dank einem Göschel

und Leo, vor den Augen der Zionswächter noch bis auf einen gewissen Grad Gnade finden, so ergieng doch ein um so unerbittlicheres Gericht, wie billig, über die, welche die kritische Consequenz der neuesten Philosophie zu ziehen, den Geist derselben aus dem Gehege der Schulformen zu entlassen. und aller Unklarheit über ihr Verhältniss zu den überlieferten Vorstellungen ein Ende zu machen unternahmen. Eben diess war aber der Punkt, auf dem in das Geschrei der orthodoxen Eifererauch die Masse derer miteinstimmte, welche für ihre Person nichts weniger als jener rigoristischen Rechtgläubigkeit zugethan waren, bei dem selbst alte Rationalisten sich weit genug vergessen konnten, um gegen ihre nächsten natürlichen Bundesgenossen mit ihren unversöhnlichsten Gegnern gemeinschaftliche Sache zu machen, und Leute, in deren Dogmatik die Vorstellung vom Teufel entfernt keinen Raum fand, trotz einem Hengstenberg gegen Hegel und seine „Teufelslehre" zu deklamiren wussten. So hat gerade das rücksichtslose Auftreten der neuesten Kritik dazu gedient, die Parthei der Reaktion nicht wenig zu verstärken. Andererseits aber hatte die Maasslosigkeit, mit der diese ihren Vortheil verfolgte, und die Verbindung mit der Staatsgewalt, die sie nicht ohne Erfolg anstrebte, die entgegengesetzte Wirkung; je weiter sich in ihrem fortschreitenden Gange ihres Herzens Gedanken offenbarten, desto augenscheinlicher wurde auch die Grösse des Rückschritts, den sie verlangte, und ehe sie es sich versah trat ihr der alte Gegner, den sie längst überwunden glaubte, mit verjüngter Kraft entgegen. Die Protestationen gegen die Lichtfreunde, mit denen die Evangelische seit zwei Jahren ihre Spalten füllte, sind das Geständniss, sie sei wieder in den Anfang ihres Kampfes zurückgeworfen.

Wie es bei Kämpfen jeder Art zu gehen pflegt, so bildete sich auch unter den theologischen Gegensätzen unserer Tage eine Parthei der Vermittlung, die ohne ein eigentlich festes Princip, und in sich selbst wieder der verschiedensten Schattirungen fähig, durch die Masse ihrer Anhän-

ger den breiten Raum zwischen den entschieden und klar ausgesprochenen Grenzpunkten der theologischen Entwicklung ausfüllt. Diese Denkweise ist sonst schon mit dem Namen der Pektoraltheologie bezeichnet worden, und wir gebrauchen auch hier diesen Namen, nicht um damit irgend Jemand einen Mackel anzuhängen, sondern einzig und allein, weil wir keinen entsprechenderen wissen, denn diess ist eben das Eigenthümliche derselben, dass sie bei der Auswahl der Elemente, aus denen sie sich ihre Theologie bildet, weniger von der Nothwendigkeit eines objectiven Princips als von subjectivem Bedürfnisse geleitet wird. Dieses Bedürfniss aber zieht sie nach zwei Seiten hin. Einestheils ist der Geist unserer Zeit, der Geist der freien wissenschaftlichen Forschung, zu tief in sie eingedrungen, um ihr den unbedingten, streng supranaturalistischen Glauben möglich zu machen, andererseits hat sie doch ebensowenig Zutrauen genug zum Denken, um diesem zuzugeben, dass ihm der ganze Inhalt des Glaubens zugänglich sein müsse, und es zum Richter über alle Wahrheit gesetzt sei, oder sofern man diesen Satz auch *in thesi* stehen lässt, sehen wir ihn doch von der Praxis, auf die es hier allein ankommen kann, fortwährend bestritten. So wird denn, statt den Glauben ganz in's Wissen zu erheben, oder das Wissen schlechthin dem Glauben zu unterwerfen, ein Mittelweg zwischen beiden gesucht: Glauben und Wissen ist das Losungswort; die Wissenschaft soll selbständig forschen, aber sie soll kein Resultat liefern, das gewissen vorher feststehenden Ueberzeugungen widerspricht, die individuelle Freiheit der Ansichten soll in ihrem Rechte sein, aber nur so lange, als sie die Einheit des kirchlichen Bewusstseins nicht zerreisst, die Kritik soll ungehemmt ihre Pflicht thun, nur soll sie keine positiven Interessen verletzen. Eine der ersten Auctoritäten dieses Eklekticismus ist Schleiermacher, in dessen Schule derselbe auch seine bedeutendsten Stützen hat; aber der Dualismus des religiösen Gefühls und des wissenschaftlichen Denkens, welchen er nur gesetzt hatte, um ihn durch seine weitere Ausführung alsbald wieder aufzuheben, ist

bei seinen Nachfolgern zum eigentlichen Princip und zur unabänderlichen Voraussetzung geworden. Hier müssen daher unvermeidlich alle die Schwankungen entstehen, diejeder blos äusserlichen Vereinigung von Gegensätzen, jedem juste milieu nothwendig anhaften.

Ueberblicken wir den gegenwärtigen Stand der theologischen Partheien im protestantischen Deutschland, so ist es etwa dieser. Auf der äussersten Rechten stehen diejenigen, welche nur in der unbedingten Rückkehr zur symbolischen Orthodoxie das Heil sehen, und jeder von den alten Symbolen abweichenden Denkweise das Bürgerrecht in der evangelischen Kirche absprechen, die Männer der entschiedenen altkirchlichen Reaktion. Auch diese aber obwohl gegen den äusseren Feind eng verbündet, sind doch unter sich keineswegs ganz einig. Die letzte und reinste Consequenz dieses Standpunkts, das ausschliessende Lutherthum, hat sich ein eigenes Lager aufgeschlagen, und ist emsig bemüht, dieses nicht blos gegen alle Einflüsse des Zeitgeistes und der modernen Wissenschaft, sondern auch schon gegen den „Rationalismus" der reformirten Kirche zu verschanzen. Die Mehrzahl, das Unpraktische dieses Separatismus einsehend, hat die Consequenz des Symbolglaubens der confessionellen Union zum Opfer gebracht, und von hier aus die „beschränkteren" Altlutheraner nicht immer ganz ehrlich und freundlich behandelt. Um so mehr soll auf diesem Punkte Halt gemacht, und jedes weitere Zugeständniss an die Aufklärung des neunzehnten Jahrhunderts abgewehrt werden. Aber sich ihrem Einflusse völlig zu entziehen, war selbst diesen nicht möglich; nicht Wenige von unsern Altgläubigen verschmähen es nicht, die wissenschaftlichen Stützen ihres Glaubens, der demnach doch nicht so ganz feststehen muss, aus den Rüstkammern der neuesten Systeme zu holen, und so hat sich jene Fraktion der symbolischen Kirchlichkeit gebildet, die in der Sache antik sein will, in der Form modern, jene mit dem Zeitgeist kokettirende Altgläubigkeit, die wir auch schon oben charakterisirt haben. Mit dieser Modification geht dann die

strengere Kirchlichkeit der theologischen Rechten in die laxere des Centrums über.

Was nun diese betrifft, so habe ich bereits auf das Unsichere ihrer Haltung und das Fliessende der sich in ihr zusammenfindenden Schattirungen hingewiesen. Da es in letzter Beziehung das subjectiv gemüthliche Bedürfniss ist, auf welches hier die Theologie gestellt wird, so haben alle Verschiedenheiten der Individualität den freisten Spielraum; so gut der Eine die wissenschaftliche Consequenz etwas weiter, den Eklekticismus etwas weniger weit treiben kann, so gut kann der Andere umgekehrt seiner eklektischen Neigung mehr nachgeben; so gut dem Einen diese Seite seines christlichen Bewusstseins als die wesentlichere erscheint, kann dem Andern jene dafür gelten, und welcher der Consequentere ist, lässt sich hier, wo die inconseqnente Vermittlung Princip ist, eigentlich nicht einmal sagen. Doch lassen sich in dem Durcheinanderwogen dieser Versammlung gewisse besonders hervortretende Gruppen, wenn auch ohne ganz feste Grenzen und Standorte, unterscheiden. Der altkirchlichen Dogmatik zunächst stehen die, welche zwar die unbedingte Auctorität der Symbole aufgeben, ja sich oft mit ziemlicher Freiheit über diese erheben, um so strenger dagegen an der absoluten Schriftauctorität festhalten, ohne irgend eine erhebliche Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen in ihr zu gestatten, diejenigen von den „bibelgläubigen" Theologen, welchen dieser Bibelglaube nicht ebenso unmittelbar, wie den Strengkirchlichen, mit dem Kirchenglauben zusammenfällt. In praktischer Beziehung gehören diese grösstentheils der pietistischen Richtung an, wie wenig sie aber darum vom Einfluss des Zeitgeistes frei sind, zeigt die Art, wie sie die Schrift auslegen. Die alte ehrliche supranaturalistische Exegese, die mit Hülfe der Grammatik jeden Buchstaben analysirte, um im Schweiss ihres Angesichts ihr geistliches Brod zu essen, genügt jetzt, wenn wir von wenigen Zurückgebliebenen absehen, nicht mehr; im Gegentheil, man pflegt auf die unzureichenden Mittel und die dürftigen Resultate dieses Supranaturalis-

mus mit gebührendem Selbstgefühl herabzusehen; für sich selbst hat man Höheres im Sinn; man sucht den „tieferen Schriftsinn," man ist Meister der „pnumatischen Bibelerklärung," man hat im „Geiste," oder eleganter ausgedrückt, im „christlichen Bewusstsein" eine Norm der Auslegung, die den Einen und Andern nur allzuleicht über jene „endlichen" und „menschlichen" Vermittlungen des Schriftverständnisses weghebt. Mit andern Worten: auch diese Theologie, welche sich ganz aus dem göttlichen Worte aufzubauen vorgiebt, weiss doch dem Worte unter dem Namen des göttlichen Geistes den eigenen Geist, das menschliche Selbstbewusstsein unterzuschieben, die Ableitung der Religion aus dem Bewusstsein, das Princip der neuern Religionsphilosophie, hat auch sie angesteckt.

Wie diese durch den Grundsatz der Schriftauctorität, so nähern sich Andere durch ihr eigenthümliches Verhältniss zur „Kirche" der älteren Theologie; haben aber schon jene den Standpunkt der letztern nicht rein durchzuführen gewusst, so wissen es diese noch viel weniger; so unablässig sie vielmehr die Kirche und aber die Kirche im Munde führen, so darf man doch ihrer Kirchlichkeit nur schärfer in's Gesicht sehen, um ihre jüngere Abstammung und modernere Physiognomie zu erkennen. Um von allem Anderen zu schweigen, so zeigt schon eine gewisse dogmatische Weitherzigkeit und Gleichgültigkeit, der sich diese Neukirchlichen beim besten Willen nicht ganz zu entschlagen vermögen, wie es mit ihnen bestellt ist. Die ältere Kirchlichkeit hatte ihren Kern und Halt wesentlich am dogmatischen Interesse, ohne strenges Festhalten an allen einzelnsten Bestimmungen des sanctionirten Lehrsystems vermochte sie sich die Kirche gar nicht zu denken. Diese moderne hat in der genannten Beziehung ein sehr weites Gewissen: nicht die klaren und festen Bestimmungen der Symbole, sondern die nebelhafte Gestalt des christlichen oder kirchlichen Bewusstseins ist ihre letzte Auctorität, nicht das apostolische oder sonst ein Symbolum, seinem ganzen und unverfälschten Sinne nach, sondern ein ziemlich laxer und biegungs-

fähiger Glaube an den historischen Christus ihr Fundamentalartikel; ja es ist vorgekommen, dass einzelne von diesen Eiferern für die Kirche, und nicht die unbedeutendsten, selbst auf der Kanzel Dinge gesagt haben, über welche eben dieselben nachher, wenn sie vom Katheder aus vorgetragen wurden, in das ganze Pathos frommer Verfolgungssucht gerathen sind. Diese Kirchlichkeit ist mit Einem Wort durch und durch ein Produkt eben des Zeitgeistes, dem sie sich entgegenstemmt, denn sie ist etwas durchaus Gemachtes, Erkünsteltes und Erzwungenes, sie ist nicht weniger, als in ihrer Art die Naturschwärmerei der Gessner'schen und Rousseau'schen Zeiten, der entschiedenste Beweis von der Entfremdung der Wirklichkeit gegen die Zustände, nach denen man in dieser gewaltsamen Weise zurückgreift. Die gesunden Bestrebungen für Belebung eines sittlich religiösen Lebens und einer freien Gemeindeverfassung wollen wir in dieses Urtheil nicht mit einschliessen; diese unterscheiden sich aber auch von jener krankhaften Kirchlichkeit hinreichend dadurch, dass sie nicht vergangene Glaubensformen und eine unmöglich gewordene Glaubensuniformität heraufbeschwören, nicht das Bewusstsein der Kirche zum Schreckmittel für den Fortschritt der Wissenschaft machen, nicht mittelst der Staatsgewalt bewirken wollen, was nur die Frucht freier Lebensentwicklung sein kann.

Wenden wir uns von den politisch oder hierarchisch gefärbten Fraktionen der Gefühlstheologie zu ihren reineren Darstellungen, so begegnet uns im eigentlichen Kern dieser Denkweise eine Reihe ehrenwerther und zum Theil sehr wohlthätig wirkender Männer, meist aus der Schleiermacher'schen Schule hervorgegangen, welche sich durch Milde und Besonnenheit ihres Urtheils, durch wissenschaftliche Freisinnigkeit, durch Empfänglichkeit für vielseitige Anregung vor den Genannten vortheilhaft auszeichnen, jene Männer, die bei aller Wärme ihres religiösen Interesses doch von dem freien und kritischen Geiste eines Schleiermacher zu tief ergriffen sind, um den Kirchen- oder Schrift-

glauben in der vollen Strenge des Buchstabens festhalten, oder eine ihrer Ueberzeugung nach verderbliche Wissenschaft mit Machtsprüchen und Verdammungsurtheilen niederschlagen zu wollen. Die Gesinnung dieser Männer verdient gewiss alle Anerkennung, und ebenso unläugbar ist es, dass sie in der Entwicklung der protestantischen Theologie eine wesentliche Stelle ausgefüllt haben; ob aber auch die Zukunft dieser Wissenschaft auf ihnen ruht, diess möchten wir aus denselben Gründen bezweifeln, aus denen wir überhaupt die Gefühlstheologie der Halbheit und des innern Widerspruchs beschuldigen müssen. Das Interesse des Glaubens und das des Wissens sind hier freilich beide vorhanden, aber statt in ein klares principielles Verhältniss gesetzt zu werden, sind sie nur eklektisch, nur durch das wissenschaftliche und religiöse Bedürfniss des theologisirenden Subjects vereinigt; ihre Grenzen sind daher nicht blos sehr schwankend und unsicher, sondern nothwendig auch widersprechend bestimmt; der Glaube beschränkt das Wissen und lässt namentlich die Kritik nicht zu ihrem Recht kommen; diese umgekehrt macht ihrerseits den Glauben an sich selbst irre, und raubt ihm die Kraft und Entschiedenheit, die er, für sich genommen, haben würde. Solche Männer sind daher nur selten geeignet, principielle Collisionen durchzumachen; so lange die Vermittlung und Friedensstiftung ausreicht vollkommen an ihrem Platze, pflegen sie zu unterliegen, wo die Verhältnisse eine definitive Entscheidung für oder wider verlangen, und da nun alle diese weicheren, und wenn es zu sagen erlaubt ist, weiblicheren Naturen der Anlehnung an eine Auctorität bedürfen, so ist es kein Wunder, wenn die meisten derselben im entscheidenden Augenblick ihrer eigenen freisinnigeren Ueberzeugung untreu werden, und dieselben, welche früher am bittersten über die Intoleranz der Uebergläubigen geklagt haben, vielleicht ein paar Jahre nachher der fortgeschrittenen Kritik ihr Pereat ausbringen. Trifft es sich vollends, dass eine dieser in sich selbst nicht ganz sicheren Individualitäten dem Einfluss überlegenerer Persönlichkeiten von fanatischer Entschie-

denheit ausgesetzt ist, so ist der naturgemässe Erfolg, dass sie sich in Allem von der stärkeren Kraft bestimmen lässt, und trotz alles inneren Widerstrebens zu Schritten fortgerissen wird, die einen doppelt widrigen Eindruck machen, wenn ihnen neben ihrer objectiven Verwerflichkeit auch noch das Einzige, was sonst daran zu achten ist, die Kraft eines in sich geschlossenen Charakters abgeht.

Wenn wir auch derer hier erwähnen, welche ohne alle feste dogmatische Ansicht, ohne ein positives philosophisches oder religiöses Pathos, sich mit historischer, exegetischer, wohl auch historisch-kritischer Forschung und Gelehrsamkeit begnügen — eine Klasse, die grösser ist, als man denken sollte — so geschieht es nur desshalb, weil auch bei diesen letztlich der gleiche subjective Eklekticismus im Hintergrund steht. Die heterogenen Elemente, welche bei den Andern abwechselnd hervortreten, haben sich hier gegenseitig neutralisirt, aber diese Indifferenz selbst setzt die fortwährende Sollicitation von beiden Seiten her voraus. Diese Indifferenten sind daher vorkommenden Falls nicht minder intolerant, als Andere, und namentlich hierarchischen Bestrebungen in der Regel sehr zugänglich; wem die Religion nur ein vorgefundener Stoff ist, mit dem er sich ohne einen inneren Drang abgiebt, dem liegt es nahe, sich auch vorzugsweise an die äussere Seite des Kirchenregiments zu halten, und die Religionswissenschaft gleichfalls nur äusserlich polizeilich zu behandeln: die Kritik soll unangefochten bleiben, so lange sie sich hübsch unschädlich in den esoterischen Regionen der Studierstuben und gelehrten Schriften hält, sobald sie dagegen populär zu werden droht, fällt sie unter den Gesichtspunkt der öffentlichen Ruhestörung, und muss mit obrigkeitlichen Mitteln im Zaume gehalten werden. Dazu kommt, dass gerade Leute dieser Art gewöhnlich einen tiefen Widerwillen gegen die Philosophie, überhaupt gegen jede Denkweise haben, die das leistet, was ihnen fehlt, das historisch Gegebene auf seinen tiefern Grund zurückzuführen und das Einzelne allgemeineren Gesichtspunkten unterzuordnen. Selbst die beschränk-

teste Gläubigkeit findet in der Regel noch eher Gnade vor ihren Augen; so wenig sie ihr Pathos theilen können, so fühlen sie sich doch in Einem mit ihr verbunden, in der Flucht vor Allem, was einer philosophischen Construction gleichsähe, in der Starrheit eines am Einzelnen klebenden Empirismus.

Entschiedener kommt die Lossagung von den positiven Auctoritäten, die bei den zuletzt Genannten nur als dogmatische Gleichgültigkeit aufgetreten war, bei denen zum Vorschein, welche sich von dem Eklekticismus der Gefühlstheologie überwiegend das kritische Element angeeignet haben, von ihrem positiv dogmatischen Inhalt dagegen nur das Allgemeinste, das Interesse einer auf das Gefühl gegründeten Frömmigkeit festhalten — der ästhetische Rationalismus, welcher im Uebrigen mit dem älteren Kantischen einverstanden, sich doch durch die idealere und phantasievollere Auffassung der Religion von ihm unterscheidet, und dadurch nicht blos für eine der Schleiermacher'schen verwandte Religionsphilosophie, sondern auch für eine theilweise Anerkennung der neuesten Kritik und ihrer mythischen Erklärungsweise Raum gewonnen hat. Dass diese Weitherzigkeit freilich der wissenschaftlichen Schärfe und Bestimmtheit nicht förderlich ist, lässt sich nicht läugnen; so klare und schöne kritische Untersuchungen wir den Männern dieser Richtung zu verdanken haben, so unbefriedigend sind grösstentheils ihre positiven historischen und dogmatischen Resultate ausgefallen; es fehlt ihnen hier zu sehr an festen allgemeineren Gesichtspunkten, die Stelle dogmatischer Begriffe müssen allzu oft Ahnungen und Gefühle, die Stelle klarer und entschieden durchgeführter Geschichtsanschauung schwankende und am Ende in einer übertriebenen Zurückhaltung des Urtheils ermattende Reflexionen vertreten. Wir können so allerdings in jenem ästhetischen Rationalismus kein Princip erkennen, das unsere Wissenschaft zu beherrschen und ihr einen sicheren Gang vorzuzeichnen geeignet wäre. Um so weniger dürfen wir ihm aber die Anerkennung versagen, dass er nicht blos durch eine

Reihe schätzbarer Detailuntersuchungen, sondern vor Allem durch den freien kritischen Geist, durch die besonnene Wahrheitsliebe, durch die umsichtige Vielseitigkeit, welche seine namhafteren Vertreter auszeichnet, der Theologie die wesentlichsten Dienste geleistet hat.

Schon in dieser Form der Gefühlstheologie hat das kritische Element über das mystisch gemüthliche entschieden die Oberhand; das letztere behauptet sich nur im allgemeinen Hintergrund des Bewusstseins als unaufgelöster Rest; wird auch dieses letzte Mysterium aufgehoben, so erhalten wir den reinen Rationalismus und treten eben damit von den vielerlei Schattirungen der Mitte zur entschiedenen Linken über. Unter den Rationalisten unserer Tage sind aber sofort zwei Klassen zu unterscheiden, die sich übrigens in der Wirklichkeit vielfach durchkreuzen. Diejenige Form des Rationalismus, welche um's Ende des vorigen und in den ersten Jahrzehnden des gegenwärtigen Jahrhunderts blühte, hat ihre wissenschaftlich bedeutenden Anhänger meist in der älteren Generation; unter den Jüngeren ist diese Denkweise zwar keineswegs ausgestorben, ja sie hat eben jetzt in den Bewegungen der protestantischen Freunde und des Deutschkatholicismus neuen Boden gewonnen;so bedeutend aber diese Erscheinungen auch in praktischer Beziehung sein mögen, so wenig haben sie doch bis jetzt eine tiefer greifende wissenschaftliche Wirkung geübt, und einfach desswegen keine üben können, weil sie nicht ein neues und eigenthümliches theologisches Princip aufgestellt, sondern nur vorhandene Ueberzeugungen neu zu kräftigen und in's Leben einzuführen versucht haben. Aus demselben Grunde hat aber jener ältere Rationalismus überhaupt seine Blüthezeit hinter sich, und so dankbar wir auch für so manche gründliche Arbeiten sein müssen, mit welchen seine Vertreter fortwährend besonders die historische und exegetische Litteratur bereichern, so wenig lässt sich doch erwarten, dass diese Denkweise im Ganzen ein zweites Mal Epoche machen werde. Eine fruchtbarere Zukunft scheint diejenige Fraktion des Rationalismus vor sich zu haben, welche den

rationalistischen Standpunkt durch Ideen der neuern, namentlich der Hegel'schen Religionsphilosophie und der aus dieser hervorgegangenen Theologie ergänzt und befruchtet hat; einzelne Organe dieser Parthei, wie namentlich die Haller Litteraturzeitung, haben gerade dadurch einen neuen Aufschwung genommen, dass sie diesem Element Zugang verstattet haben, und überhaupt lässt sich von dieser Coalition zwischen dem Rationalismus und der speculativen Theologie ein wesentlicher Gewinn für beide Theile erwarten: der Rationalismus wird dadurch eine tiefere Fassung, eine consequentere Durchführung, eine festere Haltung bekommen, die Speculation ihrerseits wird nicht blos umfassender und gründlicher mit dem Leben vermittelt, sondern auch in wissenschaftlicher Beziehung genöthigt werden, sich um so nüchterner auf dem Boden der Wirklichkeit zu halten, und auch ihrer Form diejenige Durchsichtigkeit und Verständlichkeit zu geben, deren, trotz des bekannten Ausspruchs über die via regia zur Philosophie, doch selbst die speculativsten Sätze in weit höherem Grade fähig sind, als man bisher anzunehmen gewohnt war. Der naturgemässe Gang der Sache wird aber doch nur der sein können, dass sich jene Verbindung als das, was sie ist, als eine Uebergangsform bewähre, die durch sich selbst zur weiteren Entwicklung forttreibt, und so gewiss Hegel die nothwendige Consequenz von Kant gewesen ist, so gewiss wird auch der auf Kantischem Boden erwachsene Rationalismus, mit oder ohne seinen Willen, in der speculativen Theologie sein Ende finden müssen.

Nachdem wir hiemit auf einem Punkte angelangt sind, wo wir uns selbst als unmittelbar betheiligt zu bekennen haben, erscheint es geeignet, die Form der kritischen Berichterstattung aufzugeben, und direkt auf unser Ziel loszusteuern. Es ist in unserer Zeit so weit gekommen, dass die Meisten schon vor dem Namen der speculativen Theologie zurückschrecken, und auch von den Freieren und Beherzteren nicht Wenige ihrer vermeintlichen Sisyphusarbeit nur mit mitleidigem Lächeln zusehen. Und doch ist es gewiss, dass die Wissenschaft der Gegenwart keine Erscheinung aufzuweisen hat, die entschiedener aus dem Geiste

der Zeit hervorgegangen, und an sich selbst, wie im Zusammenhang der Geschichte berechtigter wäre. Glaube man nur nicht, dass es sich hier nur um Versuche oder Verirrungen Einzelner, dass es sich wenigstens nur um die Anwendung eines bestimmten philosophischen Systems auf die Religion handle. Dieses System wird allerdings der Geschichte seinen Tribut bezahlen, so wenig auch der wissenschaftliche Horizont zur Zeit darnach aussieht, als ob so schnell ein anderes mit entsprechender Bedeutung daran heraufziehen würde; aber dieser Erfolg wird weder früher eintreten, als bis es seinen ganzen Wahrheitsgehalt an das allgemeine Bewusstsein abgegeben und in's Leben eingeführt hat, noch wird mit ihm die speculative Theologie selbst zu Ende sein, und das Alte, was sich ihm zur Zeit entgegenstemmt, wiederkehren. Was ist denn die speculative Theologie, und was will sie? Speculativ ist überhaupt diejenige Theologie zu nennen, welche ihren Gegenstand, die Religion, nicht blos als gegeben aufnimmt, um sich zu ihm in ein affirmatives oder negatives Verhältniss zu setzen, welche denselben vielmehr aus dem allgemeinen Wesen des Geistes zu begreifen als ihre letzte Aufgabe betrachtet. Eine Vorbereitung dieser Theologie war schon der Rationalismus und weiterhin der Deismus, sofern das Eigenthümliche dieser Denkweise eben darin bestand, die Fremdheit des religiösen Objects gegen das Bewusstsein aufzuheben, der Religion die Form der Positivität, des blossen Gegebenseins, abzustreifen, und als das Wahre und Bleibende in ihr nur dasjenige anzuerkennen, worin die Vernunft sich selbst und ihre Gesetze wiederfindet. Aber dieses Bestreben war desshalb einseitig und mangelhaft, weil der Rationalismus theils das Positive in der Religion nur ganz äusserlich und empirisch zu erklären wusste, theils auch ihren allgemeineren Inhalt, die Vernunftreligion, als eine feste Voraussetzung behandelte, die nur oberflächlich begründet und geprüft wurde, weil er also mit Einem Wort nur über die Religion als (äussere oder innere) Thatsache reflektirte, statt sie aus dem Wesen des Geistes zu erklären. Der erste wahrhaft bedeu-

tende Schritt hiezu war die Schleiermacher'sche Religionsphilosophie. Was diese unvollendet gelassen hatte, hat die Hegel'sche weiter ausgeführt. Weit entfernt aber, dass die speculative Theologie mit dieser so identisch wäre, um mit ihr zu stehen und zu fallen, lässt sich vielmehr behaupten, dass auf diesem Gebiete auch jeder Fortschritt über Hegel hinaus nur ineiner vollständigeren Verwirklichung der Idee einer speculativen Theologie wird bestehen können. Zum alten Kirchenglauben, diess liegt am Tage, lässt sich nun einmal nicht zurückkehren; nicht blos einzelne Seiten und Consequenzen desselben sind aufgegeben, die ganze Weltanschauung, auf der er beruht, der ganze supranaturalistische Offenbarungsbegriff, das ganze Princip einer alleinseligmachenden Dogmatik ist dem Bewusstsein unserer Zeit so fremd geworden, ist so durch und durch von der Kritik zerfressen, dass selbst die morschen Stützen, die ihm seine neueren Vertheidiger allein zu unterstellen wissen, sammt und sonders von einer Religionsphilosophie entlehnt sind, die jene Vorstellungsweise schon durch ihre blosse Existenz unmöglich gemacht hat. Nicht nur Einzelne, nicht nur theologische Schulen und Partheien, überhaupt nicht die wissenschaftlich Gebildeten allein sind es, von denen dieses Urtheil gilt; unsere Zeit im Ganzen hat sich von dem älteren Standpunkt abgekehrt, die Heroën ihrer Bildung sind damit vorangegangen, und die Bewegung, welche sie hervorgerufen haben, ist so tief in's Volk eingedrungen, dass man nicht nur unsere theologische und philosophische Wissenschaft, sondern unsere ganze Bildung um mehr als ein Jahrhundert zurückschrauben müsste, um auch nur die allgemeinsten Grundlagen des Alten wiederherstellen zu können. Wir wollen eine Thatsache, die vor Aller Augen liegt, welche sehen wollen, nicht weiter ausführen, wir wollen uns nicht länger bei den Lehren verweilen, welche aus der Massenbewegung der Deutsch-Katholiken und der Lichtfreunde, und aus hundert andern Zeichen der Zeit selbst dem Harthörigsten vernehmlich genug entgegenschallen, aber wir können uns nicht ent-

halten, hier die Worte eines Mannes beizufügen, dem wenigstens Niemand abstreiten wird, dass er ein scharfer und gewissenhafter Beobachter der Zeit ist, und von dem Niemand behaupten wird, dass die Vorliebe für ein philosophisches System sein Urtheil verdunkle. „Dieser freien Religionsansicht," sagt Gervinus S. 31 seiner Schrift über die Deutschkatholiken, „und zugleich dem Sinne der Duldsamkeit gegen jeden anderen und strengeren Glauben neigt sich bei uns die Sympathie der grossen Ueberzahl zu, die das Volk zu repräsentiren berechtigt ist. Diess ist, wenn wir uns nicht absichtlich blenden wollen, die Welt und ihre wirkliche Lage; diess ist, was die öffentlichen Zeichen der Zeit begünstigen, wofür es sich im Katholicismus und Protestantismus regt, was im Stillen das Glaubensbekenntniss jedes Aufgeklärten, ja im protestantischen Deutschland einer grossen Masse selbst der unteren Stände ist; diess ist, was auch laut und ausgesprochen die Ueberzeugung des ganzen gebildeten Deutschlands sein würde, wenn Jeder seine Meinung, ohne sich zu schaden, sagen dürfte, und wenn er sie, ohne dass seiner Indolenz Raum gestattet würde, sagen müsste. Diess ist, wofür das vorige Jahrhundert einen grossen historischen Kampf in Deutschland gekämpft hat, und diese grosse Errungenschaft des Geistes, der mündig geworden ist, um an die Stelle der Mythen Begriffe zu setzen, ist etwas wahrhaft Höheres und Neugegebenes in der vaterländischen Geschichte." „Es haben sich (nach Lessing und Herder) die Göthe und Schiller, die Voss und Jean Paul, die Winkelmann und Wieland, die Forster und Lichtenberg, Alle der Schranken des dogmatischen Christenthums entledigt; ihrem Beispiele ist in dem gebildeten Theile der Nation Jeder nach seinem Vermögen nachgefolgt; sie und ihr Beispiel verdammen und verwerfen, heisst diese Nachfolger zu dem Werke jenes Normannen reizen, der lieber mit seinen rüstigen Kampfgenossen in der Hölle, als mit den Mönchen, die ihn bekehrten, im Himmel sein wollte. Auf dem Standpunkte dieser Männer stehen wir

durchschnittlich betrachtet noch immer, und es kommen die kleinen Fluktuationen der Restaurationszeit und der theologischen Doktrinen gegen den ganzen Strich der Sitte und der Geistesbildung der Nation nicht in Betracht. Und wie sollte es anders sein? Was durch diese Männer, die grössten, die nach Luther und Leibnitz in Deutschland gewesen sind, ausgeführt ward, wie hat es in tausend bekannten Gestalten der Poësie, in tausend Büchern der Wissenschaft gewuchert, wie hat es die Religion auf geradem Wege durchdrungen, die Sitte gemildert, die Schule verändert, wie hat es den heiteren menschlichen Sinn des Alterthums ausgebreitet, das Religion und Sekten kannte, aber keinen Religionsfanatismus und keine Religionskriege; wie hat es die Köpfe gelichtet und in den Herzen den Sektengeist und die Verketzerung getilgt; wie hat es die Nation zum erstenmal sich in ihrer Litteratur als Eine zu fühlen gelehrt; wie hat es unmerklich und in stiller Gewalt fortwirkend den Bildungszustand der Confessionen genähert, so dass wir uns nun, Katholiken und Protestanten, fast ohne Erstaunen die Hand reichen, dass wir so plötzlich, wie Einer Nation, so auch Eines Sinnes und Bekenntnisses sind. Gewiss, nur wer auf diesem Grunde weiter baut, baut auf des Volkes Natur und Geist, seiner Kultur und Geschichte; und nur Er wird einen soliden Bau auf die Dauer errichten.“ So weit Gervinus; wer irgend unsere Geschichte und unsere Zustände versteht, der wird ihm zugeben müssen, dass er Recht hat, und dass es nicht blos ein unberechtigtes, sondern auch ein völlig unausführbares Unternehmen ist, eine Zeit wieder heraufbeschwören zu wollen, welche die Geschichte unwiederbringlich verurtheilt hat.

Ist aber eine Wiederherstellung des Alten nicht möglich, sollen wir uns begnügen, dasselbe eklektisch durchzumustern, und etwa das eine und andere von den schadhaftesten Stücken über Bord zu werfen, den einen und andern Artikel, den sich der Geschmack der Zeit nicht mehr verweigern lässt, anzuschaffen, im Uebrigen aber uns mit dem

alten Hausrath, so gut es nun eben gehen will, zu behelfen? sollen wir uns in der beliebten Weise des Jahrhunderts einen supranaturalistischen Schleiermacher, oder einen rationalistischen Bibelglauben, oder gar, das Aergste von Allem, eine spekulative Orthodoxie zurecht machen? Ehe Strauss' Leben Jesu und Feuerbachs Wesen des Christenthums erschienen war, mochte man sich dieser Täuschung hingeben; seit die Kritik ihr Geschäft im Grossen betreiben gelernt hat, seit die Consequenz der kirchlichen Dogmatik und der modernen Weltanschauung, der ganze tiefgreifende Unterschied von Vorstellung und Begriff vor Augen liegt, seitdem ist jener Eklekticismus zur logischen Unmöglichkeit geworden, mag auch immer noch die grosse Mehrzahl demselben huldigen, und den Satz, dass alles Wirkliche auch möglich sei, Lügen strafen. Die Zeit der Transaktionen ist vorüber, die theologischen Partheien müssen in geschlossenen Gliedern in den Kampf ziehen, ein folgerichtig entwickeltes Princip muss sich durch das ganze Gebiet unserer Wissenschaft durchführen; diess ist der Ruf der Zeit; ehe diesem Rufe gefolgt wird, ist kein Ende unserer gegenwärtigen unsichern und verworrenen Zustände abzusehen.

Eben diese Consequenz ist es aber freilich, was man am Meisten zu fürchten pflegt. Die Erfahrung habe zur Genüge bewiesen, sagt man, wohin die Consequenz der gegenwärtigen Philosophie führe, und da man ihr doch kein in sich einiges System entgegensetzen zu können geständig ist, da die neuesten Versuche einer sogenannten positiven Philosophie selbst von ihren Lobrednern in der Regel mit der guten Absicht der „Christlichkeit" für ihre handgreiflichen Lücken und Willkührlichkeiten entschuldigt werden müssen, so findet man es am Gerathensten, lieber auf die wissenschaftliche Consequenz ganz zu verzichten, als um der Consequenz willen Voraussetzungen aufzugeben, von denen man sich nun einmal nicht trennen will, die man aber ebensowenig wissenschaftlich zu rechtfertigen im Stande ist. Damit geben aber in der That die Vertheidiger des Positiven ihren Gegnern mehr zu, als diese selbst billiger Weise

verlangen können. Stände es wirklich so mit den Consequenzen der Kritik, so könnte nur folgen, dass wir jenen gefürchteten Nihilismus eines rein negativen Resultats geradezu anerkennen müssten; denn der Nothwendigkeit des Gedankens sich mit Bewusstsein und Absicht zu entziehen, dazu wird sich Keiner entschliessen, dessen Liebe zur Wahrheit über die frommen Wünsche und die gutgemeinten Versicherungen zu männlichem Muthe und durchgreifender Thatkraft fortgeht. Ist es denn aber wirklich an dem, dass der Theologe in unserer Zeit nur noch zwischen der Verläugnung seines wissenschaftlichen Gewissens und dem Verzicht auf ein positiv theologisches Wissen die Wahl hätte? Das Alte in seinem Zustand zu belassen, ist unmöglich, und ebensowenig lässt sich ihm mit blos stellenweisen Ausbesserungen helfen, es handelt sich vielmehr um einen Umbau des theologischen Systems, bei dem von dem früheren Gemäuer auch nicht e i n Stein auf dem andern bleiben kann. Nicht minder klar ist, dass bei diesem Geschäft die negative Kritik einfach desshalb zuerst Hand anlegen musste, weil sich kein baufälliges Haus gründlich herstellen lässt, wenn man es nicht abträgt. Nie wird aber die Wissenschaft als solche bei der blossen Negation stehen bleiben, wenn auch vielleicht Einzelne diess thun sollten, denn um zu wissen, was eine Sache i s t, genügt es nicht, dass nur die negative Kritik sagt, was sie n i c h t i s t. Nur das wird die Aufgabe sein können, dass wir nicht geschichtlicher sein wollen, als die Geschichte selbst ist, welche nicht im Festhalten, sondern im Abstreifen veralteter Formen, in unablässiger Verjüngung der Menschheit ihren Gang geht, und nicht conserviren wollen, was längst durch seinen innern Zerfall bewiesen hat, dass jeder Versuch seiner ferneren Erhaltung vergeblich sei. Durch rückhaltslose Anerkennung der Kritik und ihrer Resultate die wahre Positivität zu gewinnen, diess ist der conservative Standpunkt, der in unserer Zeit allein noch möglich ist.

Zwei Fragen sind es vor Allem, von deren Beantwortung das Schicksal der gegenwärtigen Theologie in wissen-

schaftlicher Beziehung abhängt, die Frage nach dem allgemeinen Ursprung der Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes, und die nach dem geschichtlichen Ursprung dieser bestimmten Religion. Beide Fragen hatte der Supranaturalismus mit der Behauptung einer übernatürlichen Offenbarung nicht sowohl beantwortet, als vielmehr zurückgewiesen; denn dass eine Religion geoffenbart sei, heisst in Wahrheit nichts anders, als: sie ist eine unerklärbare Thatsache, sie ist schlechthin gegeben. Die Kritik hat nun das Unbefriedigende und Widersprechende dieser Antwort nachgewiesen, sie hat den Begriff einer übernatürlichen Offenbarung untersucht, und hat in genauer Analyse dieses Begriffs sammt allen seinen Voraussetzungen und Consequenzen gezeigt, dass derselbe einen schlechthin unvollziehbaren Gedanken enthält, weil er eine mit den allgemeinen Gesetzen alles Geschehens in keinem Zusammenhang, ja im Widerspruch stehende Thatsache, eine Existenz behauptet, deren Wesen eben darin bestehen soll, dass ihr die Bedingungen des Existirens abgehen; ebenso hat sie, das Historische betreffend, zur Evidenz gebracht, dass eine übernatürliche Geschichte eben keine Geschichte, weil eine Protestation gegen die Gesetzmässigkeit jedes geschichtlichen Verlaufs wäre. Einzelne sind nun allerdings so weit gegangen, diese negativen Sätze in den positiven zu verwandeln, dass die Religion, wenn nicht übernatürliche Offenbarung, nur etwas Widernatürliches, nur eine krankhafte Illusion, und das Christenthum im besten Fall eine Entwicklungskrankheit des menschlichen Geschlechts sein könne; wie aber zu dieser Umkehr an und für sich kein Recht vorliegt, so hat auch die neuere Kritik selbst, im Ganzen genommen, nicht diesen Weg eingeschlagen, und namentlich die mythische Erklärung der evangelischen Geschichte war so weit entfernt, den landläufigen Vorwurf, dass sie einen historischen Christus läugne, zu verdienen, dass sie sich vielmehr einzig nur aus dem Interesse erklären lässt, die Entstehung des Christenthums und die Person seines Stifters auf den Boden

der geschichtlichen Wirklichkeit zu verpflanzen. Noch entschiedener tritt dieses Interesse in den historischen Untersuchungen hervor, welche, wie auf dem alttestamentlichen Religionsgebiete von Ewald und Vatke, so auf dem neutestamentlichen, das uns hier zunächst angeht, von Baur mit so bedeutendem Erfolg angeregt worden sind, und bis jetzt vorzugsweise bei Schülern dieses Gelehrten Anklang und Nacheiferung gefunden haben; zugleich sind von eben dieser Seite her, und auch von Anderen, Schleiermachers Ideen über das allgemeine Wesen der Religion wieder aufgenommen worden, um die allzu abstrakte Objektivität der Hegel'schen Religionsphilosophie durch sie zu ergänzen, und in der Durchdringung beider Auffassungsweisen ebenso den Zusammenhang und die wesentliche Gleichartigkeit der religiösen Sphäre mit den übrigen Formen des Geisteslebens, als ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit zu wahren. Was unsere Position von der unserer supranaturalistischen Gegner unterscheidet, ist nur dieses, dass die Letzteren die Religion als objektive, in sich vollendete Thatsache, als göttliche Offenbarung, aller subjektiven Entwicklung des religiösen Bewusstseins vorangehen lassen, wogegen wir eben diese Thatsache zu begreifen, d. h. sie auf ihren Ursprung im menschlichen Bewusstsein zurückzuführen versuchen; dass aus diesem Grunde jene auch der Entwicklung der christlichen Religion in der Lehre und den Schriften des neuen Testaments eine in sich abgeschlossene und fertige Norm voraussetzen, wir dagegen in diesen Schriften statt einer absoluten Voraussetzung vielmehr selbst erst ein Produkt von der geschichtlichen Bewegung des christlichen Bewusstseins erblicken; dass endlich jene, in richtiger Consequenz ihrer Ansicht, von der möglichst unveränderten Aneignung des objektiv Gegebenen, vom Dogmenglauben, das Heil erwarten müssen, wir das Dogma als ein sekundäres Erzeugniss des religiösen Selbstbewusstseins gegen die unmittelbare Bestimmtheit des letztern zurückzustellen, und in einer Vielheit verschiedener,

selbst entgegengesetzter theoretischer Formen einen und denselben religiösen Geist und Inhalt anzuerkennen durch unser Princip genöthigt sind. Es ist so allerdings unsere Positivität eine ganz andere, als die unserer Gegner, es sind zwei wesentlich verschiedene Standpunkte — nicht des religiösen Bewusstseins selbst, das so unmittelbar mit den wissenschaftlichen Differenzen nichts zu schaffen hat, wohl aber seiner theologischen Auffassung und Darstellung; welcher Standpunkt aber der richtigere, welcher der in unserer Zeit berechtigtere sei, darüber sollte Niemand im Zweifel sein können, der die Bewegungen der Neuzeit und besonders der neueren Wissenschaft mit Aufmerksamkeit und Einsicht verfolgt hat. Schon Kant, indem er sich mit gerechtem Selbstgefühl als den Copernicus der neuern Philosophie ankündigte, hat den eigenthümlichen Standpunkt derselben darin erkannt, dass das, was früher aus einer Bewegung der Dinge erklärt worden war, vielmehr aus der Bewegung unseres Bewusstseins zu erklären sei. Die folgende Philosophie hat diesen Grundsatz in metaphysischer und naturphilosophischer Beziehung in seine Schranken zurückgewiesen; um so entschiedener hat sie ihn aber auf das geistige Gebiet angewendet, und durchaus daran festgehalten, dass die Geschichte des Geistes nicht blos ein Geschehen an ihm, sondern ein Geschehen durch ihn, seine eigene That und Entwicklung sein müsse. Nichts Anderes ist es, was auch wir wollen, als in unserem Theile dazu beitragen, dass diese Klarheit des Selbstbewusstseins durch's religiöse, wie durch andere Gebiete durchgeführt, und alle Fremdheit und Undurchsichtigkeit des Objekts aufgehoben werde.

In diesem Sinne haben die Theologischen Jahrbücher seit vier Jahren gewirkt, in demselben Sinne werden sie auch ferner zu wirken fortfahren, ohne dass eine durch die Verhältnisse des Herausgebers gebotene Veränderung in Betreff ihres Umfangs und ihrer äusseren Einrichtung auf ihre Tendenz Einfluss hätte. Es kann zwar nicht unsere Absicht sein, unsere individuelle Ueberzeugung zur

Norm für Andere zu machen, und den Grundsatz der Perfektibilität, den wir auf alles Andere anwenden, in seiner Anwendung auf uns selbst zu verläugnen; wir wissen insofern auch heute noch kein anderes Princip voranzustellen, als dasjenige, welches wir schon vor vier Jahren vorangestellt haben, das Princip der freien wissenschaftlichen Erörterung, und werden jede auf dieses Princip gebaute und sonst tüchtige Arbeit, auch wo sie unserer persönlichen Ansicht widersprechen sollte, ferner wie bisher willkommen heissen. Andererseits liegt es in der Natur der Sache, dass der Charakter einer wissenschaftlichen Zeitschrift, die mehr als ein blosses Repertorium sein will, vorzugsweise durch die Richtung des Herausgebers bestimmt wird, und insofern mag unser theologisches Glaubensbekenntniss immerhin zugleich als das der Jahrbücher betrachtet werden. Dass diesem Standpunkt von vielen Seiten Missbilligung und Widerspruch entgegentritt, wissen wir, aber wir haben auch das Vertrauen zu unserer Sache, dass sie uns befähigen werde, diesen Angriffen Stand zu halten, und so viel an uns liegt, zur Förderung der Wahrheit beizutragen.

II.

Der Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung, mit Rücksicht auf Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie.

Von

Prof. Dr. v. Baur.

Erster Artikel.

Der Begriff der christlichen Philosophie.

Unter dem Titel einer Geschichte der christlichen Philosophie hat Ritter seine nach der Zeit der griechischen Philosophie in die Periode der christlichen Zeitrechnung eintretende Geschichte der Philosophie in den bisher erschienenen vier Bänden fortgesetzt. Er glaubt mit dem Begriffe der christlichen Philosophie der Geschichte der Philosophie ein neues Gebiet gewonnen zu haben. „Wenn," sagt er in der Vorrede zum ersten Theil S. VI zunächst in Beziehung auf die Philosophie unter den Kirchenvätern, welche er als einen Haupttheil der christlichen Philosophie betrachtet, und gegen die gewöhnliche Meinung für wichtiger hält, als die Philosophie unter den Scholastikern, „die Neuheit einem Werke zur gerechten Empfehlung dienen könnte, so würde diese dem vorliegenden und dem folgenden Bande nicht fehlen. Denn die patristische Philosophie ist von ihren bisherigen Geschichtschreibern nur sehr oberflächlich bearbeitet worden. Hat sie doch Tennemann nur wie eine gleichartige Masse ohne fortlaufende Unterscheidung der Zeiten und des Entwicklungsganges behandelt." Welches

neue Feld der Geschichte der Philosophie Ritter hier eröffnet sieht, zeigen schon die beiden ersten Bände, in welchen nach der Einleitung in die Geschichte der christlichen Philosophie überhaupt und in den ersten Abschnitt derselben (Buch 1.) die Uebergänge aus der alten in die christliche Philosophie in den gnostischen Secten und verwandten Bestrebungen (Buch 2.), die Apologeten und die Polemik gegen die Gnostiker in einem Justinus, Athenagoras, Theophilus, Tatianus, Irenäus, Tertullianus, (Buch 3), die alexandrinische Catechetenschule in ihren beiden Repräsentanten Clemens und Origenes, (Buch 4), das Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre in den Schülern und Gegnern des Origenes, Methodius, Gregorius Thaumaturgus, Sabellius, Dionysius dem Grossen, Paulus von Samosata, Arius und Athansius, Eunomius und den Häuptern der morgenländischen Kirche, besonders Gregorius von Nyssa (Buch 5), Augustinus (Buch 6), der Verfall der patristischen Philosophie in der morgenländischen Kirche in Nemesius, Aeneas von Gaza, Zacharias Scholasticus, Johannes Philoponus, dem falschen Dionysius Areopagita, Maximus dem Bekenner, Johannes Damascenus, in der abendländischen in Claudianus Mamertus, Boëthius, Cassiodorus (Buch 7) — alle diese Gegenstände mit einer Ausführlichkeit behandelt werden, wie sie ihnen kaum in einem Werke über die christliche Dogmengeschichte zu Theil werden kann. Ist aber, muss man fragen, die Aufnahme dieses ganzen Stoffs in eine Geschichte der Philosophie und eine solche Behandlungsweise desselben, wie wir sie in dem Ritter'schen Werke finden, durch den Begriff der christlichen Philosophie genügend gerechtfertigt? Von christlicher Philosophie kann man, wie sich sogleich zeigt, in einem sehr verschiedenen Sinne reden. Als christliche Philosophie könnte man die in die christliche Zeitrechnung fallenden Erscheinungen auf dem Gebiet der Philosophie insofern bezeichnen, sofern die Männer, durch welche die Philosophie seit der Erscheinung des Christenthums cultivirt worden ist, zur christlichen Religion sich bekannten. Es wäre diess die äusserlichste Bedeutung, die

man dem Begriffe der christlichen Philosophie geben könnte, wobei gerade das Wichtigste, das bei demselben in Betracht kommen zu müssen scheint, das Verhältniss, in welchem das Christenthum zur Philosophie steht, noch ganz unbeachtet gelassen würde. In diesem Sinne nimmt auch Ritter den Begriff der christlichen Philosophie nicht. Alles, was er schon in den beiden ersten, der patristischen Philosophie gewidmeten Bänden seiner Geschichte der christlichen Philosophie zum Gegenstand seiner Darstellung macht, soll eine nähere Beziehung auf das Christenthum haben, wie diess der Name der patristischen Philosophie von selbst mit sich bringt. Die Lehren und Meinungen, die hier als Erzeugnisse des philosophischen Denkens aufgeführt werden, sollen ja zugleich den Charakter des Christenthums an sich tragen, und von dem christlichen Standpunkt ihrer Urheber ein Zeugniss geben. Es leidet keinen Zweifel, dass man den grössten Theil dessen, was die christliche Dogmengeschichte in der patristischen und scholastischen Periode zu ihrem Inhalt hat, auch eine christliche Philosophie nennen kann. Der Unterschied würde nur darin bestehen, dass die christliche Dogmengeschichte den kirchlich theologischen Gesichtspunkt zum vorherrschenden macht, während die Geschichte der Philosophie das Kirchliche und positiv Christliche zurücktreten lässt und sich vorzugsweise an dasjenige hält, was dem allgemeinen Inhalt des religiösen Bewusstseins angehört. Nur der Gesichtspunkt wäre somit ein verschiedener, da der Inhalt selbst derselbe bleibt, und das Kirchliche und positiv Christliche in der Dogmengeschichte eben so wenig von dem allgemein Religiösen und Philosophischen getrennt werden kann, als in der Geschichte der Philosophie das Letztere von dem Erstern. Lässt sich aber auf diese Weise die Patristik und Scholastik unter dem Gesichtspunkt einer christlichen Philosophie auffassen, wie steht es, wenn man mit diesem Begriff über das Mittelalter hinausgeht, und die Erscheinungen des Zeitalters der Reformation und was sich seitdem auf dem Gebiete sowohl der Theologie als der Philosophie entwickelt hat, unter demselben Namen

zu begreifen sucht? Es fällt sogleich in die Augen, wie wenig der Name für alles dasjenige, was über das Mittelalter hinausliegt, noch passen will, und zwar, was nicht minder klar ist, aus dem Grunde, weil Philosophie und Theologie nicht mehr wie früher in einander und an einander sind, sondern sich jetzt trennen und in ihrer selbstständigen Bedeutung einander sich gegenüberstehen. Was soll denn jetzt noch unter christlicher Philosophie verstanden werden? Eine Philosophie, welche, wie die des Cartesius und Spinoza, dieser ersten Begründer der neueren Philosophie, auch nicht die entfernteste Berührung mit dem Christenthum hat, oder eine Theologie, welche, wie die der Reformatoren und der auf sie folgenden protestantischen Theologen, mit der Philosophie nicht das Geringste zu thun haben will? Und doch müsste man, wenn man einmal kein Bedenken trägt, die theologischen Erörterungen der Kirchenväter und Scholastiker eine christliche Philosophie zu nennen, consequenter Weise denselben Namen auch der Fortentwicklung der Theologie durch die Reformation geben. Ist diess offenbar ebenso unpassend, als die Bezeichnung der in ihrem selbstständigen Princip sich erfassenden Philosophie mit dem Begriff der christlichen, weiss man somit überhaupt nicht, was über einen bestimmten Punkt hinaus unter christlicher Philosophie noch verstanden werden soll, so entsteht mit Recht die Frage, ob die Bezeichnung auch nur für die Periode des Mittelalters passt, ob in ihr nicht etwas aufgefasst ist, was eben darum auf einem unhaltbaren Begriffe beruht, weil es sich nicht durchführen lässt. In jedem Falle müsste man, wenn der Begriff der christlichen Philosophie auch auf die neuere Zeit übergetragen werden soll, zwischen einer modern christlichen und altchristlichen Philosophie unterscheiden und den Unterschied beider so bestimmen, dass die letztere in demselben Verhältnisse durch die äussere kritische Auctorität gebunden wäre, in welchem die erstere von dieser Gebundenheit sich zu befreien strebt. Da aber eine durch eine äussere Auctorität gebundene Philosophie im Grunde keine Philosophie ist, so kann man auf diese nur

wieder darauf zurückkommen, zwischen einer alten und neuen Philosophie zu unterscheiden, und die zwischen diese beiden Perioden der Geschichte der Philosophie fallende mittlere nach der gewöhnlichen Ansicht als diejenige zu betrachten, in welcher die Philosophie in der Theologie untergegangen ist. So betrachtet löst sich, was man im Begriffe der christlichen Philosophie als ein inneres Verhältniss des Christenthums und der Philosophie aufgefasst zu haben glaubt, in etwas rein Ausserliches auf, es ist nur der Unterschied der Zeit, welchen man dadurch bezeichnet, und man kann von einer christlichen Philosophie nur in demselben Sinne reden, in welchem man die alte oder griechische Philosophie auch die vorchristliche nennen kann. Glaubt man aber gleichwohl den so bedeutungsvoll lautenden Namen einer christlichen Philosophie nicht fallen lassen zu dürfen, so müsste man um den Begriff in seiner tieferen Bedeutung aufzufassen, sich auf einen ganz andern Standpunkt stellen, und im Christenthum selbst ein Object erkennen, dessen man sich nur durch die philosophische Speculation bemächtigen kann, wobei es demnach vor allem darauf ankäme, dieses speculative Objekt ebenso als das eigentliche Wesen des Christenthums nachzuweisen, als es im Wesen des sich in sich selbst vertiefenden Geistes begründet ist. Ehe wir jedoch diesen Begriff der christlichen Philosophie näher in's Auge fassen, müssen wir fragen, was Ritter selbst unter der christlichen Philosophie versteht.

Diese Frage ist nicht so leicht zu beantworten. So ausführlich Ritter in dem diese Frage betreffenden ersten Capitel des ersten Buchs (S. 3—47) hievon spricht, es ist ihm in den verschiedenen Wendungen, in welchen er es wiederholt versucht, der Sache näher zu kommen, nicht gelungen, es zu einem klaren Begriff derselben zu bringen. Die beiden Bestimmungen, welche der Begriff der christlichen Philosophie in sich vereinigen soll, fallen immer wieder äusserlich auseinander, und der Verf. dreht sich in dem beständigen Cirkel herum, dass er, während er auf der einen Seite es nur als einen Vorzug rühmen kann,

dass die Philosophie in der christlichen Philosophie einen christlichen Charakter erhalten hat, auf der andern doch immer wieder gestehen muss, eben das, was in der alten Philosophie das eigentliche Wesen der Philosophie ausmacht, sei in der christlichen durch die christliche Religion zerstört worden. Es ist so überhaupt nicht möglich, in den in so verschiedenen Richtungen durcheinander laufenden Behauptungen des Verf. die Einheit des Gesichtspunkts aufzufinden, von welchem aus sich der richtige Begriff der Sache ergibt.

Die christliche Philosophie betrachten wir, sagt Ritter (S. 39), als eine solche, welche vom Standpunkt der wahren Religion aus sich entwickelt, die alte dagegen müssen wir betrachten als beschränkt durch die Vorurtheile, welche durch die religiöse Denkweise des Alterthums genährt wurden. Als die heidnische Philosophie will sie aber doch Ritter nicht bezeichnet wissen, weil die heidnische Religion, während die christliche in die innersten Tiefen des menschlichen Gemüths einführend und die Frage über die verborgensten Geheimnisse des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt anregend positiv auf das philosophische Nachdenken einwirkte, nur einen negativen Einfluss auf die Philosophie gehabt habe. Von Anfang an über die Vorurtheile der Volksreligion sich erhebend und die Vielgötterei sei sie nicht aus dem Heidenthum hervorgegangen, sondern vielmehr daraus erwachsen, dass der nachdenkende Geist in der Philosophie eine Befriedigung suchte, welche die Religion nicht gewähren wollte. War aber diess die Stellung der alten Philosophie zur heidnischen Religion, wie kann zugleich gesagt werden, sie sei als beschränkt durch die Vorurtheile der religiösen Denkweise des Alterthums zu betrachten? Im Gegensatz gegen den religiösen Glauben des Alterthums entwickelte sie sich ja aus sich selbst, und bethätigte dadurch die Selbstständigkeit ihres Princips. Eben deswegen kann diess nur als ein Vorzug der alten Philosophie betrachtet werden, gleichwohl aber sollen wir wegen dieses vermeinten Unterschieds zwischen der alten und der christ-

lichen Philosophie jene als die Vorbereitung auf diese, und diese als die Vollendung jener einleitend anzusehen haben. Denn die niederen Stufen der vernünftigen Entwicklung verhalten sich immer nur verneinend zu den höheren. Im Gange der vernünftigen Entwicklung soll es also liegen, dass die Philosophie zur Religion zuerst in einem negativen, dann aber in einem positiven Verhältniss steht. Kann man aber nicht, wenn man den Gang bedenkt, welchen die christliche Philosophie selbst genommen hat, als sie sich seit der Reformation von der Kirche, der Theologie, der Religion mehr und mehr emancipirte, ebenso gut das Umgekehrte sagen, der Gang der vernünftigen Entwicklung bringe es mit sich, dass die durch die Religion gebundene und beherrschte Philosophie sich ihrer Abhängigkeit entzieht, und sich in ein freies und selbstständiges Verhältniss zu ihr zu setzen sucht? Was soll also als der wahre Gang der Sache betrachtet werden? Es ist zwar ganz in der Ordnung, dass die Religion von der unvollkommenen Stufe zur vollkommneren, vom Heidenthum zum Christenthum fortschreitet, wie aber das negative Verhältniss der heidnischen und das positive der christlichen Religion zur Philosophie, dieser verneinende Unterschied zwischen der alten und der christlichen Philosophie, für die Philosophie selbst der Fortschritt von der niederen Stufe der vernünftigen Entwicklung zu der höheren sein soll, ist gewiss von dem gewöhnlichen Standpunkt der Philosophie aus sehr schwer zu begreifen, wie denn auch Ritter seine Behauptung nicht näher begründet hat. Ja, er nimmt sie sogar selbst wieder zurück, indem er unmittelbar darauf es nur bedauern kann, dass der Kampf, in welchem das Christenthum über die alte Religion und die christliche Philosophie über die alte Philosophie siegen sollte, es nicht gestattete, dass sogleich anfangs die alte Bildung und mit ihr die alte Philosophie von der neuemporgewachsenen Denkweise in ihrem ganzen Werth und Umfang gewürdigt und gepflegt wurde. Die Philosophie habe durch den Sieg des Christenthums Verluste erlitten, es lasse sich nicht läugnen, dass die christliche Philosophie, welche sich

gegen die alte erhoben, nur eine einseitige Richtung genommen habe, und schwerlich werde man zu behaupten wagen, dass jetzt unsere neuere Philosophie schon alle die Fäden wieder aufgefunden und weiter auszuspinnen gewusst habe, welche die alte Philosophie fallen gelassen hatte, mit Mühe arbeiten wir uns in ihr Verständniss hinein u. s. w. Muss man nicht, wenn man diess und Anderes, was in demselben Sinne gesagt wird, liest, auf die Meinung kommen, nach der Ansicht des Verf. sei nur die alte Philosophie die wahre Philosophie, der naturgemässe Gang der Philosophie habe nur in der von der alten Philosophie eingeschlagenen Richtung fortgehen können, und die christliche Philosophie oder die positive Einwirkung des Christenthums auf die Philosophie habe nicht fördernd, sondern nur störend in denselben eingegriffen? Wenn demungeachtet auch jetzt wieder als feststehende Ueberzeugung ausgesprochen wird, dass unsere christliche Philosophie im Ganzen einen höheren Standpunkt gewonnen habe, als der war, welchen die alte Philosophie erreichen konnte, so ist diess nur eine neue unmotivirte Behauptung, welche so wenig als das ihr Vorangehende eine wissenschaftliche Bedeutung hat.

Soll der Begriff der christlichen Philosophie festgestellt werden, so kann diess nur so geschehen, dass man sich über das Wesen des Christenthums und seinen specifischen Unterschied von der Philosophie verständigt. Diese Frage kann Ritter nicht umgehen, so gern er auch sie durch die Bevorwortung, es lasse sich kein völlig genügender Ausdruck finden, welcher den Geist des Christenthums bezeichnen könnte, von sich weisen möchte. Er findet ihn in der Verheissung des ewigen Lebens, d. h. der Vollendung aller Dinge in der geistigen Vereinigung mit Gott, der Wiederbringung aller vernünftigen Wesen zu einem Reiche der verklärten Herrlichkeit seiner Geschöpfe. Die Verheissung des ewigen Lebens, durch unsern Heiland der Menschheit verkündigt, habe von da an die Christen mit Glauben erfüllt, die Kirche gegründet, das Leben erbaut; da sei eine neue Hoffnung in die Seelen der Menschen gekommen, und in

dieser Hoffnung haben sie ein neues Leben begonnen. Dieser Beginn der neuen Geschichte sei nicht durch irgend eine Erkenntniss eingeleitet worden und daher weder auf empirischem noch auf philosophischem Wege zu gewinnen gewesen. Die Philosophie sehe zwar auf das Ewige und das endliche Ziel aller Dinge, aber sie vermöge doch nicht das Zukünftige in einer andern Weise zu verheissen, als in welcher die Erfahrung von dem Gang der Dinge es zu erschliessen erlaube. So lange die Menschen in der Gewalt der Sünde lebten, haben sie das Leben nur wie einen Streit entgegengesetzter Bestrebungen ansehen können, aus diesem Zustande eines in sich gespaltenen Bewusstseins habe die Menschheit einmal heraustreten müssen, um mit Absicht ihren letzten Zweck verfolgen zu können, und diess sei die Thatsache ihrer Erlösung. Die Erlösung des Menschen von der Last der Sünde stelle sich als eine Umwandlung seines Lebens in allen seinen Regungen dar. Da gehe der Mensch zurück in sich, auf den ursprünglichen Trieb zum Guten, welchen Gott in ihn gelegt und in ihm erhalten habe, dieser Kraft dürfe er vertrauen, dass sie ihn zu seinem Ziele führen werde. Auch die Philosophie habe von der christlichen Gesinnung ergriffen und umgestaltet werden müssen, weil sie bisher noch keine richtige Erkenntniss des Lebens und seiner Bedeutung gehabt habe.

In diesen S. 10. f. weiter ausgeführten Hauptsätzen wäre demnach die Ansicht des Verf. vom Wesen des Christenthums ausgesprochen, aber wir erhalten dadurch nur eine sehr ungenügende Vorstellung von demselben. Dass das Christenthum die Verheissung einer künftigen Seligkeit gibt, von der Sünde und dem Uebel erlöst, das Leben umwandelt und erneuert u. s. w., diess sind Bestimmungen, die zum Begriff der Religion überhaupt gehören und daher in jeder Religion in dieser oder jener Form sich vorfinden. Sollte dadurch das specifische Wesen des Christenthums bestimmt werden, so müsste diess erst näher nachgewiesen und gezeigt werden, welchen eigenthümlichen Charakter jene Bestimmungen oder Elemente des re-

ligiösen Bewusstseins durch das Christenthum erhalten haben, d. h. sie müssten, um zu wissen, was sie als wesentliche Bestimmungen des Christenthums sind, aus dem Princip des Christenthums, das sie selbst schon zur Voraussetzung haben, abgeleitet werden. Näher kommt der Verf. dem Princip des Christenthums, wenn er von dem durch das Christenthum gesetzten Anfang sagt, er sei weder auf empirischem noch auf philosophischem Wege gewonnen worden. Das Christenthum ist somit überhaupt nicht auf natürlichem, sondern nur auf übernatürlichem Wege als unmittelbare Thatsache in die Weltgeschichte eingetreten, d. h. es ist als Religion auch Offenbarung, und zwar in demselben Sinne, in welchem es die absolute Religion ist, auch die absolute Offenbarung. Die absolute Offenbarung ist es aber nur darum, weil, wie diess ja von Anfang an der Glaube der christlichen Welt war, Gott selbst in ihm Mensch geworden ist. An der Person seines Stifters, als des Gottmenschen, hängt daher das ganze Wesen des Christenthums, und nur in dieser Identität mit der Person seines Stifters hat es auch sein eigentliches Princip. Ohne den Glauben an Christus, als den Sohn Gottes und Gottmenschen im höchsten Sinn, hätte das Christenthum nie zu seiner welthistorischen Bedeutung gelangen können. Wäre es von Anfang an nichts anders gewesen, als die moralische Lehre, in welche der Verfaser von seinem sehr pelagianisirenden Standpunkt aus das Wesen des Christenthums setzt, dass die Umwandlung des Menschen durch seinen ursprünglichen Trieb zum Guten die Verheissung des ewigen Lebens enthalte, nimmermehr liesse sich begreifen, wie das Christenthum so sehr des ganzen Bewusstseins der Zeit sich bemächtigen konnte, dass alle Philosophie vor der geoffenbarten Wahrheit verstummte, alles Denken der alten Welt in den Glauben an Christus sich auflöste. Auch in dieser Beziehung hat demnach der Verf. seine Aufgabe nicht gelöst. Die Entstehung einer christlichen Philosophie und das Wesen derselben ist nicht erklärt, so lange eines der beiden wesentlichen

Elemente derselben, das Christenthum, nicht in seinem wahren Princip aufgefasst ist.

Wo es an dem richtigen Begriff des einen der beiden zusammengehörenden Elemente fehlt, kann es auch zu keiner klaren Vorstellung über das Verhältniss derselben kommen. Es kann nicht gelärgnet werden, dass, wenn die Religion in ihrer positiven Einwirkung auf die Philosophie eine sie bestimmende Auctorität war, dieses Abhängigkeits-Verhältniss der Philosophie von der Religion nur zum Nachtheile der erstern gereichen konnte, während doch die christliche Philosophie schon ihrem Namen nach als ein Fortschritt in dem Entwicklungsgange der Philosophie betrachtet werden soll. Auch hier fallen dem Verfasser die beiden zum Begriff der christlichen Philosophie gehörenden Momente so auseinander, dass er sie nur in ihrem unvermittelten Gegensatz einander gegenüberstellen kann. Er sagt selbst (S. 23), die Bezeichnung der Philosophie als einer christlichen setze voraus, dass der Einfluss des Christenthums das Wesen dieser Philosophie bestimmt und den ganzen Verlauf ihrer Geschichte geregelt habe, man müsse den christlichen Geist als die bewegende Kraft in ihr ansehen können, und will daher in eine weitläufigere Untersuchung über diesen Punkt eingehen. Was ergibt sich aber aus derselben? Auf der einen Seite bestreitet Ritter die Ansicht als eine falsche, dass bei den Kirchenvätern und Scholastikern die Philosophie im Dienste der Kirchenlehre sich umgebildet habe, auf der andern kann er doch nicht in Abrede ziehen, dass diess wirklich der Zustand der Philosophie gewesen sei. Verstehe man darunter, dass die sogenannten Philosophen dieser Zeiten nur ein einmal feststehendes System von Lehren durch Hülfe philosophischer Sätze zu stützen gesucht haben, ohne eine wahrhaft freie Untersuchung sich zu gestatten, welcher es nur um das Finden der Wahrheit zu thun gewesen wäre, so würden darnach diese Zeiten gar keine Philosophie, sondern nur eine Sophistik gesehen haben. Wer die Schriften der Kirchenväter und der Scholastiker kenne, werde so etwas nicht behaupten. Wenn

man aber auch mit jener Formel in milderem Sinne nur diess sagen wolle, die Kirchenväter und Scholastiker wären in ihrem Denken so von der Kirchenlehre befangen geweseu, dass alle Wendungen der Untersuchung sie doch nie auf den klaren Sinn derselben zurückgeführt haben, werde man doch behaupten müssen, dass dadurch die Philosophie dieser Zeiten gänzlich beseitigt werde. Denn das Wesen des philosophischen Denkens sei freie Untersuchung, wo nur eine Dienstbarkeit des Gedankens stattfinde, sei es eine unabsichtliche oder freiwillige, da werde keine Philosophie gefunden. Es liege hier immer die Meinung zu Grunde, Christenthum und Kirchenlehre haben auf die Philosophie nur nachtheilig eingewirkt, allein, erinnert nun der Verf. dagegen, der christliche Kirchenglaube habe in der That die Philosophie nicht gefesselt und zu einer schmählichen Knechtschaft gezwungen, sondern sie vielmehr geleitet und grossgezogen, das Christenthum habe nicht blos eine verneinende Wirkung auf die Philosophie ausgeübt, sondern eine neue Bewegung in sie gebracht, ihr neue Aufgaben gestellt, und neue Tiefen der Forschung von ihr gefordert. Wie das Christenthum überhaupt ein neues Leben in der Menschheit erweckt habe, so habe es auch nicht ohne die wichtigsten Erfolge für die Philosophie bleiben können. Natürlich habe dadurch die Philosophie eine vorherrschende Richtung auf das religiöse Leben des Menschen erhalten, und es sei nicht zu längnen, dass diess zunächst eine Einseitigkeit gewesen sei, aber ohne eine solche bilde sich überhaupt kein Wendepunkt des Lebens unter den Menschen aus (S. 23—36). Nicht nachtheilig soll also das Christenthum auf die Philosophie eingewirkt, sondern sein Einfluss auf sie nur eine Einseitigkeit zur Folge gehabt haben. Ist die Einseitigkeit in der Philosophie an sich schon ein Nachtheil, weil sie nur die Freiheit des Denkens beschränken kann, so bedenke man nur weiter, wie Ritter die christliche Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit charakterisirt. Wenn er die der seinigen entgegengesetzte Ansicht aus dem Grunde bekämpft, weil das Wesen des

philosophischen Denkens freie Untersuchung sei, wo also nur eine Dienstbarkeit des Gedankens stattfinde, da keine Philosophie gefunden werde, denn wer philosophire, der müsse wissen, dass die Erkenntniss, welche er suche, wenn sie auch ausserdem noch einem andern Zweck dienen möge, ihren Werth für sich habe, weswegen die Philosophie im Dienst des Kirchenglaubens nur ein Widerspruch im Beisatze sei, wenn er diese Ansicht aus dem Grunde bekämpft, weil aus ihr folgen würde, dass die christliche Philosophie dieser Zeiten gar keine Philosophie gewesen sei, so gab es ja wirklich nach der eigenen Darstellung des Verf. bis in die Zeiten der Scholastik hinab keine Philosophie in diesem Sinne. Ritter sieht sich ja selbst genöthigt, der patristischen und scholastischen Philosophie es zum Vorwurf zu machen, dass sie in der theologischen Richtung des Geistes einseitig befangen gewesen sei, sich den überschwenglichen Dingen zugewendet, und für die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften nichts geleistet, ferner in dem Streben nach kirchlicher Einheit sich an einen bestimmten Canon der Lehre gehalten habe, was auf die philosophischen Untersuchungen nur einen beschränkenden Einfluss habe haben können. Man habe sich gescheut, die Forschungen über das Gebiet dessen auszudehnen, was durch die Bedürfnisse der kirchlichen Gesellschaft verlangt werde, weil das freie Denken über diess Gebiet hinaus bei wissenschaftlicher Folgerichtigkeit leicht erschütternd auf die Kirchenlehre zurückgewirkt habe. Als das Wichtigste habe es gegolten, den allgemeinen Glauben gegen jeden Zweifel des wissenschaftlichen Denkens festzustellen, ja für verdienstlich im Fortschreiten der Untersuchung, wo sie die gemeine Fassungskraft der Glaubigen zu übersteigen schien, nur mit allgemeinen Formeln sich abzufinden, selbst bei der Gefahr, dass sie entgegengesetzte Richtungen des Glaubens nur äusserlich vereinigten und den scheinbaren Widerspruch mehr versteckten als zur gründlichen Lösung führten (man vgl. S. 56 f. S. 82 f.). Alles diess und was sonst in demselben Sinn gesagt wird, ist, wie jeder sieht, nichts Anderes,

als die Ausführung derselben Ansicht über die christliche Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, welche Ritter zuvor als eine falsche bestritten hat. Was auf der einen Seite geläugnet wird, wird auf der anderen wieder behauptet. Die christliche Philosophie hat, wie sich nicht läugnen lässt, den wesentlichen Mangel, dass sie die Freiheit des Denkens beschränkt und aufhebt, dagegen kann sie aber doch einen solchen Mangel nicht gehabt haben, weil sie ja sonst als christliche Philosophie keine Philosophie mehr wäre. In diesem Cirkel nicht blos sich gegenseitig beschränkender und bestimmender, sondern sich geradezu aufhebender und negirender Behauptungen bewegt sich die ganze Einleitung über den Begriff der christlichen Philosophie, und man weiss bei aller Mühe, die man sich gibt, aus dem vielfach hin und her Gesagten sich einen klaren Begriff zu abstrahiren, am Ende so wenig als am Anfang, was christliche Philosophie im Sinne des Verf. sein soll.

Zuletzt nimmt der Verf., wie wenn er sich selbst das Geständniss nicht ganz verbergen könnte, dass alles bisher Erörterte zu seiner Annahme einer christlichen Philosophie nicht ganz zureiche, noch den raschen Anlauf zu folgender Argumentation (S. 142): Die Völker Europa's, zu welchen wir selbst gehören, beweisen dadurch, dass sie, wenn auch nur auf einen Augenblick, den Zweifel fassen können, ob bei ihnen die Entscheidungen der bisherigen Geschichte zu suchen seien, eine Freiheit des Geistes, welche über das Maass anderer Völker hinausgehe, welchen ein solcher Zweifel gar nicht komme, sie haben eben damit einen weltgeschichtlichen Geist, welcher auch eine weltgeschichtliche Bedeutsamkeit voraussetze. Diese Völker haben nun seit langer Zeit die Geschichte geleitet, und diese Völker seien christliche Völker, ihre Staaten seien christliche Staaten. Wie hätte nun da die Philosophie nicht auch den christlichen Charakter annehmen sollen? Gewiss, wo Alles christlich ist, kann auch die Philosophie, wenn es eine solche gibt, nur eine christliche sein. Ist aber dadurch das Wesen der christlichen Philosophie erklärt, dass man von ihr sagt, sie sei die Philosophie der christlichen Völker?

Aber was ist denn nun, müssen wir nach allem diesem fragen, die christliche Philosophie? Ehe man sich diess klar gemacht hat, ist es gewiss eine höchst schwierige Sache, eine Geschichte der christlichen Philosophie zu schreiben. Weiss man ja nicht einmal, ob der Begriff, um welchen es sich handelt, auch eine objective Realität hat. Dass es jedoch eine christliche Philosophie gibt, lässt sich vom Standpunkt des Christenthums aus nicht bezweifeln. Hat das Christenthum als geistige Macht die welthistorische Bedeutung, die ihm unstreitig zukommt, so kann sie nur darin bestehen, dass es dem ganzen Bewusstsein der Menschheit einen eigenthümlichen Charakter gegeben hat: das christliche Denken ist schon darum, weil es das Christenthum zu seiner Voraussetzung hat, ein wesentlich anderes, als das vorchristliche. Nur aus dem allgemeinen Unterschied des antiken und des modernen, im Christenthum wurzelnden Denkens, der griechischen und der christlichen Weltanschauung kann das Wesen der christlichen Philosophie begriffen werden. Hier haben wir es zunächst mit der griechischen Philosophie als der unmittelbaren Voraussetzung der christlichen zu thun.

Die griechische Philosophie endete damit, dass ihr in der skeptischen Läugnung aller objectiven Erkenntniss Denken und Sein völlig auseinander fiel, und sie in der Subjectivität ihres Standpunkts sich zuletzt in sich selbst auflöste. Was aber nach der gewöhnlichen Ansicht nur der Verfall der griechischen Philosophie war, ist tiefer betrachtet vielmehr die Epoche einer werdenden Form des Bewusstseins, der Umschwung des Geistes aus der Subjectivität des Bewusstseins in die Objectivität des Seins, aus der Form der Philosophie in die Form der Religion, und das grösste Resultat, das aus diesem geistigen Process hervorging, war das Christenthum selbst. Eingeleitet aber war dieses Resultat nicht blos negativ durch die sich in sich selbst aufhebende Subjectivität der griechischen Philosophie, sondern auch positiv durch das Judenthum, das in seiner monotheistischen Gottes-Idee den objectiven Inhalt des Bewusstseins

als ein unmittelbar Gegebenes schon hatte, welchen die griechische Philosophie in den verschiedenen Formen ihres sich aus sich selbst entwickelnden subjectiven Denkens erst erstrebte. Aber auch das Judenthum verhielt sich in seinem Particularismus nur negativ zum Christenthum. Durch die Aufhebung des Particulären, welches beide, Judenthum und Heidenthum, als gleich particuläre Formen der Existenz des Geistes, an sich hatten, zur Universalität konnte erst das Christenthum zur absoluten Religion werden. Die Zeit, in welcher es hervortrat, charakterisirt sich durch nichts so sehr, als durch den überall sichtbaren Drang des Geistes, alles Beschränkte, Nationale, Particuläre zu durchbrechen und von sich abzustreifen, um in eine freiere und weitere Sphäre einzutreten und in dem Allgemeinen, das in ihr sich aufschliesst, und allein als das Wahre und Wesentliche gelten kann, sein wahres Selbstbewusstsein zu gewinnen. Aus diesem Streben ging schon die alexandrinische Religionsphilosophie hervor als eine neue Form des geistigen Lebens, in welcher das jüdische Nationalbewusstsein seine alte Schranke aufhob und für die begeisternden Ideen der griechischen Philosophie sich öffnete, aber bei allem Streben, die alten Formen mit einem neuen geistigen Gehalt zu erfüllen, konnte sie über das Beengende des positiven traditionellen Judenthums nicht hinwegkommen. Das gemeinsame Resultat, in welchem alle jene so weitverbreiteten und so tief gehenden Bestrebungen der Zeit zu ihrer Vollendung kommen, war erst das Christenthum. Aus dem Untergang des äussern Lebens, aus der Vernichtung alles Nationalen und Individuellen, aus der ganzen ungöttlichen, unsittlichen und rechtslosen Welt, wie sie zur Zeit der Erscheinung des Christenthums war, zog sich der Geist immer mehr in sich zurück, um durch diese Verinnerlichung und Vertiefung in sich selbst, in welcher er sich alles dessen entäussern musste, was er in seiner Subjectivität nur als Unwahres und Endliches an sich hatte, sich aus sich selbst zu einer Form des Daseins zu verjüngen, die als

eine Wiedergeburt des ganzen Lebens nur der Umschwung aus der Subjectivität in das Objective, an sich Seiende, und eben damit auch der Umschwung zur Objectivität der absoluten Gottes-Idee sein konnte.

Das erste Moment, das zur Bestimmung des Begriffs der christlichen Philosophie gehört, ist demnach, dass sie die Religion zu ihrer Voraussetzung hat, und eben deswegen von der Idee Gottes ausgeht. Auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins ist die Idee Gottes auch für die Philosophie das unmittelbar Gegebene, sie kann in ihrem Bewusstsein von ihr nicht abstrahiren, sie muss sie zum Hauptobject ihres Denkens und Forschens machen. Dass es so ist, ist nicht blos so anzusehen, wie wenn es nun einmal seit dem Dasein des Christenthums nicht anders sein könnte; da das Christenthum selbst nicht blos als eine zufällige, nur von Aussen in die Geschichte der Menschheit hereingekommene Thatsache, sondern als das wesentliche Resultat desselben geistigen Processes zu betrachten ist, in welchem die griechische Philosophie sich in sich selbst auflöste, so konnte der auf diesem Wege erfolgte Umschwung des Geistes aus dem Standpunkt der Subjectivität in den der Objectivität eben nur darin bestehen, dass auf diesem durch das Christenthum festgestellten Standpunkt Gott als das absolute Princip alles Seins und Lebens der objective Inhalt des Bewusstseins war. Die christliche Philosophie ist als solche auch Religionsphilosophie, und hierin besteht vor Allem ihr charakteristischer Unterschied von der griechischen Philosophie. In der unmittelbaren Einheit des Seins und Denkens, des Objects und Subjects, die man mit Recht als die Unbefangenheit der griechischen Philosophie bezeichnet, verhielt sie sich auch zu der Idee Gottes noch völlig voraussetzungslos. Es war vor ihr noch zu keiner solchen Trennung des Objects und Subjects gekommen, dass die Idee Gottes dem Bewusstsein des Subjects gegenüber das schlechthin gegebene Objective sein konnte. Was für die christliche Philosophie das Erste und

unmittelbar Gegebene ist, lag für die griechische immer erst am Ende ihres Weges, wenn sie das Absolute, auf das sie kam, um aus ihm, als ihrem höchsten Princip, die Einheit des Denkens und Seins zu begreifen, nur als Gott prädiciren konnte und ihm dadurch auch eine Beziehung auf das religiöse Bewusstsein geben musste. Als christliche Philosophie hat sie die Hauptaufgabe, die Idee Gottes in ihren wesentlichen Momenten für das subjective Bewusstsein zu expliciren, und je näher sie noch ihrem Ausgangspunkt steht und je einfacher daher auch noch die Gestalt ist, in welcher sie erscheint, desto unverkennbarer trägt sie den Charakter einer die Idee Gottes als den Inhalt des christlichen Bewusstseins explicirenden Religionsphilosophie an sich. Es ist diess aber nur die Eine Seite ihrer Aufgabe; schon darin, dass sie die Idee Gottes für das subjective Bewusstsein expliciren soll, liegt auch die andere, die Vermittlung der objectiven Gottes-Idee für das Bewusstsein des Subjects. Je entschiedener das Christenthum die absolute Gottes-Idee in ihrer reinen Objectivität dem Bewusstsein des Subjects gegenüberstellt, desto mehr kommt auch darauf an, dass das Subject sich mit ihr Eins wissen kann. Wie die Objectivität des Standpunkts, auf welchem das Christenthum steht, sich nur aus dem Zurückgehen des Geistes in sich selbst, in seine tiefste Innerlichkeit, begreifen lässt, so spricht sich diese Vertiefung des Geistes in sich selbst in ihrer vollen Energie darin aus, dass sich das Selbstbewusstsein in seinem Denken als das Absolute weiss. Auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins kann Gott nicht schlechthin Transcendentes und Jenseitiges sein; das christliche Bewusstsein wäre nicht das absolute, wenn es sich nicht mit dem absoluten Sein Gottes identisch wissen könnte. Diese Identität des Objects und Subjects, die in der Weise des Glaubens die in der Person Christi faktisch gegebene Einheit Gottes und des Menschen ist, ist so sehr der eigenthümliche Charakter, wie des Christenthums so auch der christlichen Philosophie, dass Alles, was zum positiven Inhalt des Christenthums gehört, und

die ganze darauf sich beziehende Entwicklungsgeschichte der christlichen Theologie nur aus dem Gesichtspunkt eines immer tiefer gehenden Versuchs, diese Identität zu vermitteln, aufgefasst werden kann. Gibt es also eine christliche Philosophie, so kann die Geschichte derselben nichts Anderes zum Gegenstand haben, als die Darstellung des steten, von Moment zu Moment fortgehenden Vermittlungsprocesses, in welchem die Idee Gottes für das subjective Bewusstsein sich explicirt und das Subject in dem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott zu seinem absoluten Selbstbewusstsein sich erhebt. Nach den verschiedenen Momenten, welche dieser Process in der Reihe der Jahrhunderte durchlaufen hat, wäre der Charakter der Hauptbestandtheile der christlichen Philosophie, der patristischen, scholastischen, neueren zu bestimmen, und die Eintheilung der Perioden zu machen.

Wie sich zu dieser Bestimmung des Begriffs der christlichen Philosophie die Ritter'sche Geschichte derselben verhält, ergibt sich aus dem schon Bemerkten von selbst. Bei dem Mangel eines klaren und bestimmten Begriffs der Sache kann man sich nicht wundern, dass das ganze Verfahren mehr oder minder plan- und principlos ist. Es besteht einfach darin, dass in den beiden ersten Bänden zuerst die Gnostiker, dann die Apologeten, hierauf die an sie sich anschliessenden Kirchenväter aufgeführt und aus ihren Schriften der Reihe nach die Lehren und Vorstellungen ausgehoben werden, welche im Allgemeinen ein mehr philosophisches als theologisches Aussehen haben. Nach welchem Princip aber diese Auswahl gemacht worden ist, wird nirgends angegeben. Glaubte Ritter mit seinem Begriff der christlichen Philosophie das Gebiet der Geschichte der Philosophie dadurch zu erweitern, dass er ein Gebiet für sie in Anspruch nahm, das man sonst als ein theologisches betrachtet, weil sich auf ihm die Geschichte der christlichen Dogmen entwickelt, so hätte er, wenn er methodisch verfahren wollte, sich vor allem die Frage vorlegen sollen, wodurch sich eine in seinem Sinne abgefasste Geschichte der christlichen Phi-

losophie von der christlichen Dogmengeschichte unterscheide. Beide haben es ja ganz mit demselben Gegenstand zu thun, sollen sie also nicht ganz zusammenfallen, so muss doch wenigstens der Gesichtspunkt, von welchem aus in beiden Disciplinen der gemeinschaftliche Inhalt behandelt wird, ein verschiedener sein. Auch darüber findet sich keine Auskunft; Ritter geht an seine Geschichte der christlichen Philosophie, wie wenn es gar keine christliche Dogmengeschichte gäbe, und auch nicht einmal ein Zweifel darüber entstehen könnte, mit welchem Rechte die Geschichte der Philosophie ein Gebiet sich aneignet, das sie in jedem Falle mit einer andern Wissenschaft zu theilen hat. Nur so viel lässt sich, wenn man die einzelnen Abschnitte durchgeht, aus der Weglassung gewisser Materien und aus einzelnen Andeutungen abstrahiren, dass Ritter solche Lehren, wie namentlich die über die Person Christi, die Sacramente, der christlichen Dogmengeschichte als ihr specielles Object überlassen zu wollen scheint. (Vgl. Bd. 1. S. 99). Diess wäre in jedem Fall ein blos quantitativer Unterschied, durch welchen das beiderseitige Gebiet sehr äusserlich abgegrenzt wird. Bei näherer Betrachtung kann aber der Natur der Sache nach eine solche Abgrenzung nicht gemacht werden. Warum soll denn die Lehre von der Dreieinigkeit, welche Ritter nicht ausschliesst, eine weniger theologische Lehre sein als die Lehre von dem Gottmenschen, welche ja mit jener durch die wesentliche Bestimmung zusammenhängt, dass es zum Begriffe des Sohns gehört, auch Mensch zu werden? Ja, muss nicht die Geschichte der christlichen Philosophie gerade solche Lehren, wie die von der Person Christi als des Gottmenschen zum besondern Gegenstand ihrer Darstellung machen, da sich in ihnen gerade der eigenthümliche Charakter des christlichen Bewusstseins ausdrückt, die Versöhnung oder Einheit des Menschen mit Gott, der nur dadurch in das höhere philosophische oder speculative Wissen erhoben werden kann, dass man sich auch aller sie vermittelnder Momente bewusst wird? Es ist daher nicht einzusehen, welcher Unterschied in Hinsicht des Inhalts zwi-

schen der Geschichte der christlichen Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte sein soll; für beide ist das christliche Dogma dieselbe Einheit zusammengehörender Momente, aus welcher nichts willkührlich hinweggelassen werden kann. In der That hat auch das Ritter'sche Werk ganz die Form einer christlichen Dogmengeschichte, nur hat es dabei eine Methode der Darstellung befolgt, welche man in der Dogmengeschichte mehr und mehr als eine ganz unangemessene betrachtet, da sich bei einer solchen Behandlungsweise in der Geschichte, statt des geschichtlichen Fortschritts der Sache, nur ein zufälliges Aggregat von Individuen und individuellen Meinungen darstellt. Indem Ritter die kirchlichen Schriftsteller, welche in dieser Geschichte der Philosophie dieselbe Rolle spielen, wie in der Dogmengeschichte, einzeln der Reihe nach aufführt und bei jedem die nöthigen Auszüge aus seinen Hauptschriften gibt, statt die sachlichen Momente unter ihren allgemeinen Gesichtspunkten aufzufassen, leidet sein Werk an denselben Mängeln, welche mit einer solchen, immer nur Einzelnes gebenden, und durch beständige Wiederholungen ermüdenden Darstellungsweise verbunden sind. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Geschichte der christlichen Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte findet demnach auch so nicht statt, wenn man nicht etwa diess als bezeichnend ansehen will, dass Ritter, wie er gewisse Dogmen übergeht, so auch gewisse Kirchenlehrer, die in keiner dogmengeschichtlichen Darstellung fehlen dürfen, unbeachtet gelassen hat. Mehrere der bedeutenderen Kirchenlehrer, namentlich die berühmten, durch Selbständigkeit des Denkens ausgezeichneten Antiochner, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvestia, Chrysostomus, Theodoret, ferner Cyrill von Alexandrien u. a., ebenso die Lateiner Hieronymus, Leo I. und Gregor I. sucht man hier vergebens. Warum sie fehlen, ist schwer zu sagen, wenn der Grund nicht darin liegt, dass die meisten der Genannten sich vorzugsweise mit der Lehre von der Person Christi beschäftigt haben. Sollten denn aber, wenn einmal die Kirchenväter

das Material zu einer Geschichte der Philosophie liefern, die Schriften jener Kirchenlehrer weniger Philosophisches enthalten, als die Schriften eines Jrenäus, Tertullian, Athanasius, Basilius u. s. w.? Man sieht auch hieraus, wie willkürlich und unmotivirt so Vieles ist, und wie sehr es an der Einheit eines allgemeinen, das Ganze beherrschenden Gesichtspunktes fehlt.

Man kann also nur tadeln, dass Ritter das Theologische, wenn es einmal das Object der Geschichte der christlichen Philosophie sein soll, nicht vollständiger in den Begriff derselben aufgenommen hat. Dieser Mangel in der Festhaltung des christlichen Princips der Geschichte der christlichen Philosophie spricht sich in dem Ritter'schen Werke auch noch in anderer Hinsicht auf doppelte Weise aus. Es wird an den Entwicklungsgang der christlichen Philosophie immer wieder die Forderung gemacht, sie hätte mehr in der Richtung der griechischen Philosophie sich fortentwickeln, die allgemein wissenschaftliche und geistige Bildung in höherem Grade fördern und hauptsächlich auch die weltlichen Wissenschaften, Physik und Ethik, sorgfältiger anbauen sollen. Wie kann man diess von der christlichen Philosophie mit Recht verlangen, und ihr als einen Mangel zurechnen, was die Philosophie, seitdem sie zur christlichen geworden ist, wenigstens nur mittelbar berührt? Muss nicht vielmehr der wesentliche Fortschritt der christlichen Philosophie da erkannt werden, wo sie Christliches aus sich producirt, und den Inhalt des christlichen Bewusstseins zum Gegenstand des christlichen Denkens macht? Man erwäge nun aber, was der Verf. in der Einleitung zur Philosophie der Kirchenväter sagt (Bd. 1. S. 88 f). An den Ausgängen der patristischen Philosophie soll sich auf das Unzweideutigste herausstellen, wie dieselbe nur eine untergeordnete Aufgabe der Zeit gewesen sei. Er weist uns auf Origenes und Augustin hin zum deutlichen Beweiss, in welchem seltsamen Verhältniss sie sich zu ihrer Zeit und der Folgezeit darstellen. Sie bringen beide nicht eine lebhafte Entwicklung der Wissenschaft hervor, etwa wie ein Sokrates oder Kant, sondern

geradezu umgekehrt schliesse sich unmittelbar an sie der Verfall des allgemeineren wissenschaftlichen Lebens an. Origenes habe es gewagt, wenn auch nicht seinen Blick über das Ganze der Wissenschaft auszubreiten, so doch in seinen Untersuchungen über die christliche Glaubenslehre sehr allgemeine Grundsätze über die Natur alles Weltlichen in Anregung zu bringen. Es sei diess ganz geeignet gewesen, zu weiteren Untersuchungen kräftigst anzuregen. Wir finden aber nur sehr geringe Spuren davon, dass er diess gethan hätte. Man habe missverstandene Aussagen desselben verworfen oder verdammt, und dann wieder in einem milderen Sinne gedeutet, aber alles diess sei ohne wesentlichen Einfluss auf die wissenschaftliche Entwicklung gewesen. Dagegen traten sogleich nach Origenes Streitigkeiten über einzelne Lehrpunkte ein, die die Aufmerksamkeit von dem Ganzen der Wissenschaft abgezogen und die wissenschaftliche Uebersicht zersplittert haben. Sein Bemühen, die Lehre der morgenländischen Kirche auf einen allgemeineren Standpunkt zu erheben, könne fast nur als ein missglückter Versuch gelten. Ebenso verhalte es sich mit Augustin. Nach ihm breche auch die Erhebung zu einem allgemeineren wissenschaftlichen Standpunkt sogleich wieder ab, nicht blos wegen der äussern ungünstigen Verhältnisse, des Hereinbrechens der Völkerwanderung, sondern aus tiefern in Augustin selbst liegenden Gründen. Bei ihm selbst sei anfangs ein viel allgemeineres wissenschaftliches Streben gewesen als zuletzt, wo er in einen Streit über einen einzelnen Lehrpunkt sich verwickelt gesehen habe. So habe sich auch hier wieder der allgemeine wissenschaftliche Ueberblick in einen besondern Punkt des Streits aufgelöst, und die Zeit sei überhaupt nicht dazu bestimmt gewesen, ihre wissenschaftlichen Bestrebungen rein zur Entwicklung zu bringen. Wozu aber, muss man fragen, alles diess? Wird hier nicht an Kirchenlehrer, wie die genannten sind, ein Maasstab der Beurtheilung angelegt, der auf sie als christliche Philosophen gar nicht passt? Origenes soll keinen tiefer gehenden Einfluss auf die wissenschaftliche d. h. die christlich

theologische Bewegung seiner Zeit gehabt haben, er, dessen Lehre in der Geschichte des Trinitätsdogma Epoche macht, und der nächste Ausgangspunkt für den arianischen Streit war, der zwar allerdings zur allgemeinen wissenschaftlichen Bildung und zur Förderung des Studiums der griechischen Philosophie nicht viel beitragen mochte, aber um so mehr in der Sphäre, in welcher das christliche Dogma sich bewegt, der Mittelpunkt der Bewegung war. Selbst von Augustin soll keine allgemeinere, für die Geschichte der christlichen Philosophie Epoche machende geistige Anregung ausgegangen sein, während er doch nicht nur der Schöpfer eines neuen theologischen Systems war, sondern auch erst aus der Tiefe des christlichen Bewusstseins den Inhalt hervorhob, welcher ihm seinen eigenthümlichen christlichen Charakter gab. Man bedenke nur, was man verlangt, wenn man meint, Origenes und Augustin sollen als christliche Philosophen, wofür sie ja dem Verf. gelten, Philosophen wie Sokrates und Plato oder sogar wie Kant sein. Der Verf. vergisst ja, wenn er solche wissenschaftliche Anforderungen an die Kirchenväter macht, dass er Geschichtsschreiber der christlichen Philosophie ist. Dasselbe ist auch noch auf andere Weise der Fall. Mit Befremden sieht man sich, wenn man dem Verf. in die Geschichte der scholastischen Philosophie folgt, auf einmal auf den Boden der arabischen Philosophie versetzt. Hiemit soll nicht gesagt sein, dass die arabische Philosophie nicht auch ein Theil der Geschichte der Philosophie ist, sondern das Bedenken, das sie hier erweckt, betrifft nur ihre Aufnahme in die Geschichte der christlichen Philosophie, zu welcher sie sich doch schon ihrem Namen nach ganz fremdartig verhält. Soll sie in der Geschichte der christlichen Philosophie ihre Stelle finden, so müsste diess erst näher motivirt werden, der Verf. geht aber so sehr ohne alle Bevorwortung auf sie über, dass man meinen muss, es verstehe sich von selbst, dass sie in einer Geschichte der christlichen Philosophie nicht fehlen dürfe. Diess ist aber, auch wenn die arabische Philosophie einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die christliche Philosophie des Mittelalters gehabt hat,

keine so ausgemachte Sache, sondern es würde sich erst fragen, ob sie nicht als blosse Nachwirkung und Nachbildung der griechischen Philosophie besser der Geschichte derselben anzuhängen wäre. Der Verf. hält demnach auch in dieser Beziehung den Begriff der christlichen Philosophie nicht streng genug fest, er geht über die Grenzen seines Gebiets hinaus, und auf diesem selbst macht er in der Auswahl seines Stoffs zwischen Philosophie und Theologie einen Unterschied, welcher durch den Begriff der christlichen Philosophie nicht gerechtfertigt ist.

Aber wie steht es denn nun, müssen wir weiter fragen, überhaupt mit dem Begriff der christlichen Philosophie, wenn der Ritter'schen Geschichte derselben es nur zum Vorwurf gemacht werden kann, dass sie sich nicht noch treuer an die Dogmengeschichte angeschlossen, nicht noch vollständiger ihren Inhalt in sich aufgenommen hat? Soll sich der Begriff in seiner selbstständigen Bedeutung behaupten, so muss zwar nicht der quantitative Unterschied des grössern oder geringern Umfangs, aber der qualitative des Allgemeinen und Besondern gemacht werden. Die Philosophie hat es mit dem Allgemeinen zu thun, als dem wesentlichen Inhalt des Denkens, auch ihre Geschichte muss daher vor allem diejenigen Momente hervorheben, in welchen der allgemeine Process des denkenden Geistes sich entwickelt, sie fragt nicht sowohl, was dieses oder jenes einzelne Individuum gedacht und gesagt, als vielmehr, wie in diesem oder jenem eine allgemeine Form des Bewusstseins ihren Ausdruck gefunden hat. Eben diess muss demnach auch die Aufgabe der Geschichte der christlichen Philosophie sein, ihr eigentliches Object können nur die allgemeinen, den zeitlichen Veränderungen des Dogmen zu Grunde liegenden Denk-Bestimmungen sein, während die Dogmengeschichte dieses Allgemeine zwar auch zu ihrem leitenden Gesichtspunkt machen muss, aber dabei noch die besondere Aufgabe hat, den verschiedenen Modificationen des Dogma in ihrer speciellen geschichtlichen Gestaltung nachzugehen. Wird nicht auf diese Weise das beiderseitige Gebiet der beiden einander

so nahe berührenden Disciplinen abgegrenzt, so möchte schwer zu sagen sein, wie sonst unterschieden werden soll. Sobald aber der Unterschied so bestimmt ist, hat die Geschichte der christlichen Philosophie den ihrem Begriff ganz entsprechenden Inhalt. Wie die Geschichte der Philosophie schon in der vorchristlichen Zeit den Gang, welchen der Geist genommen, die verschiedenen Stellungen des denkenden Bewusstseins zu seinem Object, dem Seyn, zu entwickeln und von Moment zu Moment zu verfolgen hat, so darf sie auch in der christlichen Zeit nur denselben Faden, an welchem sie schon bisher gesponnen hat, weiter fortführen. Schon die eigenthümliche Form des christlichen Bewusstseins kann sie nur aus dem allgemeinen Process der Entwicklung des Geistes begreifen. Hat sie in ihr das Princip des Christenthums aufgefasst, so muss sie die geschichtliche Entwicklung desselben in ihren Hauptmomenten von Periode zu Periode zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen, und die besondere Gestaltung, welche das christliche Bewusstsein in jeder derselben erhalten hat, in ihren wesentlichen Bestimmungen nachweisen. Zwei Richtungen entgegengesetzter Art sind die Elemente, aus welchen das Gewebe des in der Geschichte des christlichen Dogma, oder der christlichen Philosophie, sich entwickelnden geistigen Processes sich bildet. Auf der einen Seite hat der Geist auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins ein bestimmtes Object, das als ein unmittelbar Gegebenes vor ihm liegt, er kann sich zu dem Inhalt der göttlich geoffenbarten Religion nur glaubend verhalten, er ist eine ihn bestimmende Macht, die er als das Höhere über sich anerkennen muss, die Voraussetzung, von welcher er in seinem Denken ausgehen muss. Sein Denken ist daher kein in sich freies, voraussetzungsloses, sondern ein von Anfang an gebundenes, mit einer bestimmten Voraussetzung behaftetes, ein vom Glauben abhängiges. Auf der andern Seite kann der Geist auch in dieser Gebundenheit seines Bewusstseins sich seiner Freiheit nicht so sehr entäussern, dass er sie nicht immer wieder für sich in Anspruch nähme, und selbst im Gegensatz gegen

den Glauben sie als sein unveräusserliches Recht geltend machte. Das auf verschiedene Weise wechselnde Verhältniss, in welchem diese beiden Richtungen zu einander stehen, je nachdem die eine oder die andere die überwiegende ist, macht das innere Wesen dieses geistigen Processes aus, in welchem der denkende Geist, wie diess die Natur des Denkens ist, sowohl aus sich selbst herausgeht, um in dem gegebenen Object sich selbst zu objectiviren, als auch aus seiner Selbstentäusserung und Selbstobjectivirung sich wieder in sich selbst zurücknimmt. Den in der geoffenbarten Religion gegebenen Glaubensinhalt kann der Geist, indem er ihn in sich aufnimmt, nur dadurch geistig in sich verarbeiten, dass er in denselben eingeht, ihn sich explicirt, die an sich in ihm enthaltenen Bestimmungen aus ihm hervorhebt und in ausgesprochenen Sätzen sich gegenüberstellt. Er gibt sich dadurch selbst über den Inhalt des Glaubens Rechenschaft, legt sich ihn für sein denkendes und vorstellendes Bewusstsein zurecht, da aber alle diese Bestimmungen nur der explicirte Inhalt des Glaubens sind, so müssen sie auch dieselbe Auctorität für ihn haben, welche der Glaube selbst als der Inbegriff der göttlich geoffenbarten Wahrheit für ihn hat. Diess war der Gang, welchen die Entwicklung des christlichen Dogma in der Reihe der ersten Jahrhunderte nahm, in welchem der einfache apostolische Glaube sich mehr und mehr zur kirchlichen Lehre fixirte. Nachdem ihre Entwicklung einmal ihren Anfang genommen hatte, führte die Consequenz der Sache selbst immer weiter, man konnte nicht ruhen, bis der Inhalt des Glaubens für das ihn in sich aufnehmende Bewusstsein so viel möglich erschöpft war, jede aufgestellte Glaubensbestimmung hatte immer wieder eine andere zur Folge, die nothwendig zu sein schien, um die noch offen gelassene Lücke auszufüllen, je mehr aber so ein Glaubenssatz an den andern sich reihte, desto enger schloss sich der Kreis ab, innerhalb dessen das freie Denken sich bewegen durfte, und was anfangs nur im Interesse des im Dogma sich frei mit sich selbst vermitteln-

den Geistes geschah, schlug alsbald in sein Gegentheil um. Indem der Geist dem, sein religiöses Bewusstsein bewegenden Drange sich hingibt, mit seiner ganzen Macht in das Dogma eingeht, und in ihm sich objectivirt, fühlt er sich ebendadurch auch innerlich befriedigt, er kann sich erst, wenn das Dogma diese bestimmte Gestalt erhalten hat, auch Eins mit ihm wissen, aus dem einfachen Grunde, weil die dem Dogma gegebene Gestaltung ganz aus demjenigen genommen ist, was der Geist zuvor schon in sich hatte. So oft das Dogma eine neue wichtige, tiefer eingreifende Bestimmung erhält, lässt sich immer auch ein gewisses subjectives Interesse nachweisen, auf welchem sie beruht, es werden herrschende Zeitformen auf das Dogma angewandt, woraus es allein zu erklären ist, dass solche Bestimmungen in dem Bewusstsein der Zeit allgemeineren Anklang finden. Der Geist vermittelt so das Dogma mit sich, er setzt sich zu ihm in ein freies, seinem religiösen und denkenden Bewusstsein zusagendes Verhältniss. Auf der andern Seite aber entsteht dadurch ein mehr oder minder unfreies Verhältniss. Je mehr der Geist, um in das Dogma einzugehen, sich in ihm objectivirt, desto mehr gibt er seine eigene Freiheit an dasselbe hin. Die Bestimmungen, in welchen das Dogma auf seinen bestimmten Ausdruck gebracht, und in der Form von Glaubenssätzen fixirt wird, erhalten eine den Geist bindende Auctorität, deren Anerkennung er sich nicht mehr entziehen kann; es stellt sich ihm in demselben eine Objectivität gegenüber, welche, wenn sie auch sein eigenes Product ist, eine von ihm unabhängige Macht gewinnt, und seine freie Bewegung in immer engere Grenzen einschliesst. Er sieht in ihr sich eine Schranke gesetzt, die er nicht durchbrechen kann, durch die er sich aber in dem Grade um so mehr beengt fühlen muss, je mehr es ihm, wie nicht anders geschehen kann, allmälig zum Bewusstsein kommt, dass sie eine blos willkürliche ist. Die ganze Geschichte des Dogma ist, so betrachtet, ein stetes Processiren des Geistes mit sich selbst, in welchem er im ewigen Widerstreit

mit sich selbst, nie wahrhaft mit sich einig werden kann, es ist ein stetes Binden und Lösen, eine nie ruhende Arbeit, in welcher der Geist, einer Penelope gleich, sein ewiges Gewebe immer wieder auflöst, aber nur dazu, um es von Neuem zu beginnen, und sich selbst wieder den Schleier zu weben, mit welchem er sein Bewusstsein sich verhüllen will. Kaum hat er eine ihn bestimmende und bindende Auctorität sich selbst auferlegt, so will er sich alsbald wieder davon losmachen und sich ihr entziehen, was er im Drange seines Innern aus sich herausgestellt hat, um in ihm sich selbst gegenständlich zu werden, ist ebendadurch über ihn selbst hinausgewachsen, und ist als ein Aeusseres ihm selbst äusserlich und fremd geworden, und sein ganzes Bemühen geht nun dahin, es wieder in sich hereinzuziehen, um seiner wieder mächtig zu werden und sich innerlich mit ihm befreunden zu können. Der Erfolg, mit welchem diess geschieht, je nachdem der Geist mit grösserer oder geringerer Energie in sein eigenes Selbstbewusstsein zurückgeht, um aus seiner innersten Lebensquelle neue Kräfte zu schöpfen, theilt den fort und fort sich aus sich entwickelnden Process in seine verschiedenen Momente, nach deren verschiedenem Charakter die Perioden des geschichtlichen Verlaufs zu bestimmen sind. Auch schon die beiden ersten Perioden, die patristische und scholastische, können nur von diesem Gesichtspunkt aus in ihrem unterscheidenden Charakter auseinander gehalten werden. Am Anfang der scholastischen Periode steht das Dogma als kirchliche Lehre, mit der ganzen Macht seiner äusseren Objectivität vor dem Bewusstsein des Geistes, aber der Geist hat nun auch mehr und mehr das Bedürfniss und das Interesse in sich, das Dogma mit sich zu vermitteln, es der Aeusserlichkeit, in welcher es vor ihm steht, zu entheben und ihn in seinem eigenen Selbstbewusstsein einen Anknüpfungspunkt zu geben. Dieses Streben hatte der Geist von Anfang an, aber gegen den überwiegenden Drang, in dem sich explicirenden Dogma sich selbst zu objectiviren, musste es zurücktreten, und konnte, so weit es mit

Bewusstsein sich äusserte, nur in einzelnen da und dort auftauchenden, vom allgemeinen Strom der Zeit schnell wieder dahin genommenen Erscheinungen sich kund thun. Jetzt erst, nachdem das Dogma in der Auctorität der Kirche zu einer so festen objectiven Macht geworden war, musste der Geist um so mehr sich getrieben fühlen, mit der Energie seines Selbstbewusstseins sich dem Dogma gegenüberzustellen und an ihm zu versuchen, wie weit es sich seiner su bemächtigen im Stande sei. Es galt also jetzt den Versuch, gegen die Uebermacht des Dogma die Freiheit des Subjects geltend zu machen, und dass nun ein solcher Versuch nicht blos hin uud wieder auf einzelnen isolirten Punkten, sondern im Grossen, in einer zusammenhängenden Reihe gleichartiger, durch ein und dasselbe Princip bestimmter Bestrebungen und mitdem bestimmten Bewusstsein der Aufgabe, um die es sich handelte, gemacht wird, diess ist es, was der Scholastik als einer neuen Form des dogmatischen Bewusstseins eine so wichtige Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte des Dogma gibt. Was die Scholastik sonst ihrem Wesen nach war, kann hier nicht weiter entwickelt werden, es genügt auf das Resultat hinzuweisen, dass die Befreiung des Selbstbewusstseins nur zu einer um so grössern Unfreiheit führte. Der Mangel der Scholastik war, dass das Dogma die Aeusserlichkeit, die ihm genommen werden sollte, nie verlor, dass es in der kirchlichen Form, die es hatte, fort und fort ein festes geschlossenes System blieb, in welches das Subject mit der Kraft seines Selbstbewusstseins nicht eindringen konnte, eine absolute Voraussetzung, über welche man nicht hinwegkam. So rationell die ganze Tendenz der Scholastik war, so kam es doch nie zu einem eigentlichen Bruch zwischen ihr und dem Dogma der Kirche, der Zweifel, wenn er auch rege wurde, griff nie tiefer ein, so vielfach auch das Dogma nach allen Seiten hin gewendet wurde, so blieb es doch wesentlich unverändert, und alle Bemühungen um seine formelle Aufklärung und Rationalisirung hatten nur die Folge, dass das Bewusstsein des Subjects, statt in eine

freiere Stellung zum Dogma zu kommen, nur um so fester an dasselbe gekettet, nur um so tiefer in seine Consequenzen hineingezogen, und durch die ganze Masse des Materials, das die Scholastik aus sich erzengte, um ein durchgeführtes System des kirchlichen Glaubens aufzustellen, nur um so schwerer niedergedrückt wurde. Unfreier, knechtisch gebundener und gedrückter konnte sich der Geist nicht fühlen, als im geistlosen Formalismus der Scholastik. Darin lag aber nur die Nothwendigkeit eines neuen Fortschrittes, und wenn der von der Scholastik genommene Aufschwung noch zu unkräftig und einseitig war, um ein anderes Resultat zu haben, so musste die jetzt erfolgte Reaction um so ernstlicher werden und der durch sie geschehene Riss um so tiefer gehen. Es ist von selbst klar, mit welcher Bedeutung die Reformation in den hier beschriebenen Entwicklungsgang des Geistes eintritt. Dass sie eine neue weit intensivere Vertiefung des Geistes in sich selbst war, durch welche er aus dem in seiner Aeusserlichkeit völlig erstarrten Dogma sich in sich selbst zurücknahm, um ihm mit aller Energie entgegenzutreten und nur das als seinen wahren und wesentlichen Inhalt anzuerkennen, womit er sich in der vollen Freiheit und Selbstgewissheit seines in sich gekräftigten Selbstbewusstseins Eins wissen konnte, ist nur der wissenschaftliche Ausdruck für alles dasjenige, womit man sonst in populärer Weise den Epoche machenden Charakter der Reformation zu bezeichnen pflegt. Auch sie kann daher nur als ein neues Moment der Geschichte der christlichen Philosophie, das von den beiden vorangehenden Momenten nicht getrennt werden kann, betrachtet werden, wie verhält sich aber zu denselben die mit Cartesius, oder wenn man will, schon mit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften beginnende Geschichte der neueren Philosophie? Hier ist der Punkt, wo der Faden, an welchem bisher der Begriff der christlichen Philosophie entwickelt worden ist, plötzlich auszugehen scheint. Philosophie und Theologie treten jetzt in völlig selbstständiger Stellung einander ge-

genüber, ohne noch die geringste Berührung mit einander zu haben. Auf welche Seite soll sich nun die christliche Philosophie schlagen, wenn sie, wie sie doch thun muss, ihren geschichtlichen Weg weiter verfolgen soll? Hat sie bisher an der patristischen und scholastischen Theologie sich entwickelt, kann sie in diesem Zusammenhang auch in der Reformation und in der durch sie hervorgetretenen protestantischen Form des christlichen Bewusstseins nur ein neues Moment sehen, das zu ihrem Begriff gehört, so scheint es die Consequenz zu erfordern, auf derselben theologischen Seite fortzugehen, somit in der protestantischen Theologie die Materialien aufzusuchen, aus welchen ihre weitere Geschichte zu construiren ist. Was würde sie aber hier finden? Tritt sie dagegen auf die Seite der eigentlichen Philosophie, so steht sie zwar auf philosophischem Boden, aber auf dem Boden einer Philosophie, welche den Namen einer christlichen auf keine Weise zu verdienen scheint. Wohin also soll sie sich wenden? Um diese Frage des Zweifels am Scheidewege der Philosophie und der Theologie zu lösen, kommt es vor allem darauf an, in der Reformation sowohl als in der neuen Epoche der Philosophie die Continuität desselben Processes zu erkennen, in welchem der Geist sich fortentwickelt. Ist die Reformation das Zurückgehen des Geistes in sich selbst, um aus der Tiefe seines Selbstbewusstseins die innere Selbstgewissheit von der Wahrheit des Glaubens zu gewinnen, so ist die mit Cartesius beginnende Philosophie nicht das mit dem Glauben sich vermittelnde, sondern das sich selbst zum Anfang machende Selbstbewusstsein. Das Eine schliesst aber von selbst das Andere in sich. Lag es im Interesse des religiösen Bewusstseins, alle Voraussetzungen fallen zu lassen, mit welchen es sich nicht Eins wissen kann, so muss es im Interesse des denkenden Bewusstseins liegen, auch der Voraussetzung des Glaubens sich zu begeben, und sich rein nur an sich selbst zu halten, um das Princip der Wahrheit in sich selbst zu finden. Die Befreiung des Bewusstseins von dem Auctoritätszwange des Glaubens hat keinen tiefern Grund, solange

das Selbstbewusstsein sich nicht frei in sich selbst weiss. Sieht daher die christliche Philosophie in dem Einen ein sie betreffendes Moment, so kann sie auch das Andere nicht als etwas ihr Fremdes betrachten, und sie darf durch den mit allen Voraussetzungen auch der Voraussetzung des Glaubens sich entledigenden Anfang der neueren Philosophie sich nicht abschrecken lassen, hier den eigentlichen Weg zu sehen, welchen sie zu gehen hat. So wenig auch die neuere Philosophie in ihrem Ausgangspunkt ein christliches Interesse zu haben scheint, so wenig kann sie doch in ihrer weiteren Entwicklung den Charakter des christlichen Bewusstseins, in dessen Sphäre sie sich bewegt, verläugnen. Ja, wenn man ihr auf ihrem weiteren Wege folgt, und die Sache näher betrachtet, so scheint sie nur darum so tief auf den absoluten Anfang des Denkens selbst zurückgegangen zu sein, um einen um so tieferen Grund zur Lösung derselben Aufgabe zu gewinnen, die durch das Christenthum zuerst in das Bewusstsein der Menschheit eingetreten ist, der Vermittlung des Geistes mit sich selbst in der Einheit Gottes und des Menschen. Nur um so mehr sieht sich daher die Geschichte der christlichen Philosophie, je weiter sie in der neueren Zeit fortschreitet, auf ihrem eigentlichen Gebiet, nur um so enger schliessen sich die beiden ihren Begriff bildenden Bestimmungen zusammen; sie ist Philosophie mit dem vollen Bewusstsein ihres Unterschieds von der Theologie, und ihrem ganzen Charakter nach christlich, weil sie selbst das Bedürfniss hat, sich nicht blos mit dem Christenthum auseinanderzusetzen, sondern sich auch mit ihm Eins zu wissen, und dasselbe, was das Christenthum als Thatsache des religiösen Bewusstseins aufstellt, nur als die höchste Aufgabe des vernünftigen Denkens betrachten kann.

Von dem Punkte aus, auf welchem Philosophie und Theologie sich scheiden, und jene wieder in die eigene selbstständige Bahn ihrer Geschichte eintritt, können wir wieder auf die Epoche zurückblicken, in welcher mit der Erscheinung des Christenthums die griechische Philosophie sich

auflöst und die auf viele Jahrhunderte erloschene Productivität der Philosophie der Geschichte keinen weiteren Stoff liefert. Soll der Name der christlichen Philosophie seine rechte Bedeutung haben, so kann der Begriff derselben nur dazu die Geschichte der Philosophie in einer Zeit, in welcher man sonst nichts von Philosophie zu hören gewohnt ist, mit der Geschichte der alten Philosophie auf der einen und der Geschichte der neuern Philosophie auf der andern Seite in Verbindung bringen und unter der Einheit desselben Gesichtspunktes zusammenfassen, um es auszusprechen, dass, wie ja überhaupt in der Philosophie die innerste Natur des denkenden Geistes sich aufschliesst, so auch jene drei grossen Perioden der Geschichte des menschlichen Geistes nur als die wesentlichen Momente eines und desselben geistigen Prozesses begriffen werden können. Im Wesen des Geistes ist es begründet, dass die Geschichte der Philosophie auf einem bestimmten Punkt in die Geschichte der Religionsphilosophie und der am christlichen Dogma sich entwickelnden christlichen Theologie übergeht, und auf diese Weise das freie philosophische Denken ein durch den Glauben gebundenes, nur innerhalb des Glaubens sich bewegendes und am Glauben sich entwickelndes wird, und ebenso ist es im Wesen des Geistes begründet, dass der Geist von dieser Gebundenheit sich wieder losmacht, und der Strom des ihm immanenten selbstständigen Denkens, nachdem er viele Jahrhunderte lang wie in einer dürren Sandwüste sich verloren zu haben scheint, mit einem Male aus seinem Dunkel wieder hervorbricht, und seine immer mächtiger dahinbrausenden Wogen durch die blühendsten Gefilde ergiesst. Auch diese lange Periode, in welcher der Geist sich seiner selbst entäussert, und in eine Welt sich hineinlebt, welche, wenn sie auch eine von ihm selbst erschaffene ist, doch immer mehr eine ihm fremde, äusserliche, transcendente wird, weil sie nur auf der Grundlage eines dem freien Denken sich immer mehr verschliessenden Glaubens erbaut ist, ist die Zeit einer höchst inhaltsreichen und fruchtbaren Entwicklung. Der Geist muss sich gleichsam

erst in die Zucht des Glaubens und in den Dienst der Kirche begeben, und in der ganzen Knechtsgestalt eines unselbstständigen Daseins erscheinen, damit er, wenn er diese Schule der Demuth und Selbsterniedrigung durchgemacht hat, seine indess erstarkten Kräfte um so energischer in sich sammeln kann, um die Bande, die er sich selbst angelegt, um so mächtiger zu zerreissen und an dem grossen Stoffe, welchen er vor sich aufgehäuft, die frische Kraft seines selbstständigen Denkens um so entschiedener zu erproben. Nur wenn die objective Seite des auf ihr sich selbst objectivirenden Geistes in ihrer ganzen Macht sich ihm gegenüber gestellt hat, kann auch die subjective des freien selbstbewussten Geistes zu ihrem vollen Rechte kommen. Aus diesem Gesichtspunkt allein kann die Geschichte der christlichen Philosophie die Periode der Patristik und Scholastik auffassen, wenn sie auch in dieser Zeit eine Geschichte der christlichen Philosophie erblicken will, weil sie aber auch als Geschichte der christlichen Philosophie nie vergessen darf, was sie als Geschichte der Philosophie ist, so hat sie auch schon in dieser Zeit ihre Aufmerksamkeit ganz besonders auf alles dasjenige zu richten, worin sich auch schon in der Gebundenheit des Geistes durch den Glauben die Elemente eines aus ihr sich befreienden, in sich selbst zurückgehenden Denkens zu erkennen geben, unter welchen Gesichtspunkt insbesondere der bekannte scholastische Gegensatz des Realismus und Nominalismus gehört. Für die gewöhnliche Geschichte der Philosophie ist er in einer an Materialien für eine Geschichte der Philosophie so armen Zeit schon darum ein sehr wichtiger Gegenstand der Darstellung, für eine Geschichte der Philosophie, die als solche auch eine Geschichte der christlichen Philosophie sein will, hat er seine Wichtigkeit ausserdem, was er für sich selbst ist, noch mehr darin, dass in ihm zuerst wieder das reine philosophische vom Glauben unabhängige Denken sich aus sich selbst zu entwickeln beginnt. Durch solche Elemente wird ja schon die grosse Epoche vorbereitet, die für die Geschichte der christlichen Philosophie das grösste Interesse

haben muss, die Epoche des freien selbstständigen Denkens, dessen Aufgabe es mehr und mehr wird, auch den Stoff, der im Glauben nur ein gegebener ist, aus sich selbst zu produciren und in diesem Sinne erst zur wahren christlichen Philosophie zu werden.

Nun erst, nachdem wir gesehen haben, was der Gegenstand der Geschichte der christlichen Philosophie ist, was allein als ihr geschichtlicher Verlauf angesehen werden kann, wenn sie dasselbe Gebiet haben soll, wie die Geschichte der christlichen Theologie, kann auf die schon berührte Frage, was die christliche Philosophie in ihrem Unterschied von der alten oder griechischen Philosophie ist, die bestimmtere Antwort gegeben werden. In der griechischen Philosophie kam es nie zum eigentlichen Bruch zwischen Object und Subject, Geist und Natur; beide blieben, auch nachdem ihre unmittelbare Einheit sich aufgelöst hatte, selbst in ihrer Verschiedenheit immer so an einander, dass keines von beiden das absolut Höhere über das andere werden konnte. Die griechische Philosophie konnte es so nie zum vollen Bewusstsein des wesentlichen Gegensatzes beider bringen und eben deswegen auch diesen Gegensatz nie überwinden. In dem Bewusstsein dieser Unfähigkeit blieb ihr zuletzt nichts anderes übrig, als die Zurückziehung des Subjects in sich selbst, in seine alles Objective aufgebende inhaltsleere Subjectivität, womit die griechische Philosophie am Ziele des von ihr zu durchlaufenden Weges war. In dem christlichen Begriff Gottes und seiner absoluten Erhabenheit über die Natur und die Materie ging dem Bewusstsein der Menschheit erst die Idee des in sich freien, sich rein durch sich selbst bestimmenden Geistes auf, welchem gegenüber der Gegensatz zwischen Geist und Materie, über welchen die alte Philosophie und Religion nie hinwegkommen konnte, keine Bedeutung mehr hatte. Der Unterschied zwischen der alten und christlichen Philosophie besteht daher vor Allem in dem Fortschritt von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie zu der Idee des freien absoluten Geistes. Ist aber Gott als Geist gedacht, so kann auch das

Verhältniss Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott nur ein solches sein, wie es das Christenthum in der Form der religiösen Darstellung bestimmt, d. h. nur ein solches, in welchem der Unterschied der beiden einander gegenüberstehenden Seiten zur Einheit aufgehoben werden muss, die Aufhebung dieses Unterschieds aber nur durch verschiedene Momente der Vermittelung geschehen kann. Was im Christenthum die Versöhnung des Menschen mit Gott in der Form der Religion ist, kann auf dem Standpunkt der Philosophie nur als ein im Wesen Gottes, als des absoluten Geistes, begründeter Vermittelungsprozess betrachtet werden. Dass das Verhältniss des Menschen zu Gott, als ein wahrhaft geistiges, in seiner natürlichen Unmittelbarkeit nicht ist, wie es sein soll, sondern erst der Vermittelung bedarf, dass es eben deswegen zum Bruch zwischen beiden Seiten kommen muss, weil das Bewusstsein der Einheit nur durch das Bewusstsein des Unterschieds und Gegensatzes vermittelt werden kann, ist der der christlichen Lehre von der Versöhnung zu Grunde liegende speculative Gedanke. Die Geschichte der christlichen Philosophie hat daher die Aufgabe, die verschiedenen theologischen Vorstellungen, in welchen die Grundlehre des Christenthums als der Mittelpunkt aller übrigen Dogmen geschichtlich sich entwickelt, unter den Gesichtspunkt dieser speculativen Idee zu stellen, und sie auf dem theologischen Gebiet auch da, wo sie zwar noch nicht mit Bewusstsein ausgesprochen ist, gleichwohl aber das immanente Princip der Bewegung ist, als solches nachzuweisen. Sehen wir in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Dogmen von Periode zu Periode eine neue Gestalt des Bewusstseins, in welcher der Geist in seiner Selbstbewegung in den Inhalt des Dogma und seine an sich seiende Wahrheit immer tiefer einzudringen sucht, um sie mit sich zu vermitteln, und in seinem subjectiven Bewusstsein sich mit ihr Eins zu wissen, woraus anders ist dies zu erklären, als aus dem ihn bewegenden Drange des Höchsten, was das Christenthum ent-

hält, immer gewisser zu werden, der Versöhnung und Einheit mit Gott? Eben diess ist es, was den charakteristischen Unterschied der christlichen Philosophie von der alten griechischen ausmacht, dass ihre höchste Idee, die Versöhnung des Menschen mit Gott ist, seine Einheit mit ihm, oder die Einheit des endlichen Geistes mit dem absoluten und die Vermittlung dieser Einheit als ein im Wesen des Geistes begründeter Prozess. Der griechischen Philosophie blieb diese Idee immer noch fremd, weil sie sich nie zur Idee Gottes als des absoluten Geistes erhoben hat, und daher auch nie wahre Geistesphilosophie werden konnte. Auch in ihrer reinsten Gestalt trägt sie immer noch den Charakter einer Naturphilosophie an sich.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, welcher Unterschied zwischen der Geschichte der christlichen Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte festgehalten werden muss, wenn die erstere nicht mit der letztern zusammenhalten soll. Nur die allgemeine, der speciellen Entwicklung der christlichen Dogmen immanente Bewegung des Geistes kann der Gegenstand einer Geschichte der christlichen Philosophie sein und sie hat sich daher vorzugsweise an diejenigen Momente zu halten, welche die Wendepunkte des geschichtlichen Verlaufs sind, an alles dasjenige, worin sich der in dem innern Zusammenhang seiner Momente entwickelnde Prozess immer wieder in einer neuen Gestalt des gemeinsamen Zeitbewusstseins darstellt. Je mehr sie in das Einzelne eingeht, desto mehr kommt sie daher in Gefahr, das Allgemeine aus dem Auge zu verlieren. Welchen Werth kann es doch für eine Geschichte der christlichen Philosophie haben, die theologischen Lehren und Vorstellungen eines Justin, Athenagoras, Theophilus, Tatian, Irenäus, und so vieler Anderer in die gleiche Kategorie gehörender Kirchenväter mit der Ausführlichkeit wiederzugeben, mit welcher diess in dem Ritterschen Werke geschieht? Wollte man sich aber auch diess gefallen lassen, so sollte doch wenigstens das, was einer Geschichte der christlichen Philosophie immer die Hauptsache sein muss, nicht fehlen. Der Hauptmangel

des Ritter'schen Werkes ist aber gerade diess, dass die allgemeinen Gesichtspunkte, von welchen aus die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, um sie richtig zu verstehen, betrachtet werden müssen, keinesweges so hervorgehoben und entwickelt sind, wie diess der Begriff der Geschichte der christlichen Philosophie erfordert. Ritter handelt hievon hauptsächlich in dem zweiten und dritten Capitel des ersten Buchs, wo er die Uebersicht und Eintheilung des Ganzen und die Einleitung in die Philosophie der Kirchenväter gibt. Was findet man aber hier, wenn man aus den weitläufigen Erörterungen über so Manches, was gar nicht zur Sache gehört, die Hauptmomente zusammenfasst? Von der patristischen Philosophie wird gesagt (S. 56), einseitig befangen und den überschwenglichen Dingen sich zuwendend, von welchen wir das anschaulich vorliegende Leben als abhängig uns denken müssen, habe sie sich mehr in der Stimmung befunden, das irdische Leben zu dulden als rüstig in dasselbe einzugreifen. Dasselbe soll auch von der Scholastik gelten. Der Inhalt der Lehre sei bei den Kirchenvätern und Scholastikern ziemlich derselbe, die Form aber bei beiden verschieden gewesen, bei jenen, da sie ihre Lehre im Streit gegen die alte Philosophie ausbilden mussten, überwiegend polemisch, bei diesen überwiegend systematisch (S. 62). Wie wenig ist hiemit zur Charakteristik dieser beiden Perioden gesagt! Einseitig befangen waren auch andere Zeiten, die Richtung auf die überschwenglichen Dinge gehört an sich zum Wesen der Religion und des Christenthums, es müsste daher erst gezeigt sein, welcher Art diese Richtung bei den Kirchenvätern war, nicht einmal unpraktisch kann man ihre Zeit nennen, da sie auch wieder sehr praktisch war, wie ja der Verfasser selbst anerkennt, wenn er von derselben Zeit sagt (S. 77): Das Hauptbestreben in der christlichen Kirche ging auf einen durchaus praktischen Zweck, auf die Herstellung einer gesellschaftlichen Ordnung, welche der christlichen Gesinnung gemäss war. Polemisch und apologetisch war allerdings die Patristik, aber war sie blos diess? Die Scholastik dagegen soll systematisch gewesen sein, sie

hätte also gehabt, was der Patristik noch fehlte, welcher unter ihren Umständen eine systematische Darstellung der Philosophie, eine zusammenhängende Darstellung der Lehre nicht gelingen konnte (S. 60) und doch sind Kirchenväter und Scholastiker dem Inhalt der Lehre nach so wenig von einander verschieden, dass man diese beiden ersten Abschnitte der Geschichte auch in Einen zusammenziehen könnte (S. 62). Zum besondern Vorwurf wird es sowohl den Kirchenvätern als den Scholastikern gemacht, dass Physik und Ethik so schlecht bei ihnen bestellt waren, dass es keine nur einigermassen sicher gegliederte Wissenschaft der weltlichen Dinge gab, die Erfahrungswissenschaften fast gänzlich vernachlässigt wurden (S. 57. 63. 84). Man sollte denken, der Verfasser werde nun mit der in der Wiederherstellung der Wissenschaften stattfindenden Umwandlung der geistigen Bestrebungen um so zufriedener sein, da diese neue Periode die Fehler der früheren so viel wie möglich gut zu machen suchte. Aber kaum ist der Verfasser auf diese Periode zu reden gekommen, vernehmen wir von ihm schon die entgegengesetzte Klage, dass die Philosophie, welche in dieser Richtung sich ausbildete, gegen die theologischen Forschungen theils gleichgültig, theils feindlich gesinnt, in einseitig weltlicher Forschung sich bewegt habe, und im raschen Hinblick auf ihren Ausgangspunkt, auf die Philosophie, welche gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts vorzüglich in England und Frankreich herrschte, kann er in dem leichtsinnigen Tone, welchen sie gegen alles Heilige erhebt, in dem Atheismus, welchen sie offen predigt, in ihren Zweifeln, ob etwas Anderes, als die Erscheinung erkannt werden könne, ja in ihrer Behauptung, dass nichts Anderes sei, als das Sinnliche, nur die vollgültigsten Zeichen davon finden, welcher Natur die Entwicklung der Philosophie gewesen, deren Ausgang auf diess Aeusserste geführt hatte (S. 62 f.). Bei diesem traurigen Zustand der Dinge, bei welchem freilich ganz übersehen ist, dass es schon vor jener freigeisterischen Wissenschaft der Engländer und Franzosen, schon seit Car-

tesius und Spinoza eine ganz andere Philosophie gab, welche die ernste Aufgabe hatte, das absolute Wesen Gottes zu erforschen und in nächster Beziehung zum Christenthum und der christlichen Philosophie, Theologie und Philosophie, Glauben und Wesen zu vermitteln, was bekanntlich das so angelegentliche Bestreben des deutschen Philosophen Leibnitz war, hätte man gar sehr den Trost nöthig, mit welchem der Verfasser sich und seine Leser beruhigt, wenn er zu sehr der Ueberzeugung zu leben versichert, dass alle Schickungen der Geschichte dem Guten dienen müssen, als dass wir daran zweifeln könnten, dass die weltliche Richtung der Philosophie und besonders der freigeisterische Leichtsinn des vorigen Jahrhunderts keine Ausnahme von der Regel machen könne (S. 70). In dieser Ueberzeugung dürfen wir nicht nur die einseitige Richtung der neuern Philosophie seit Wiederherstellung der Wissenschaften als dazu bestimmt ansehen, eine nothwendige Ergänzung der frühern Einseitigkeit einzuleiten, sondern uns auch noch darüber freuen, dass wir jetzt zu einer billigern Schätzung der Vergangenheit zurückgekehrt und im Stande seien einzusehen, dass die theologische Richtung in der Philosophie nur in Verbindung mit der weltlichen die richtige Einsicht in das Wesen der Dinge uns gewähren könne. Die dritte Periode habe nur darauf ausgehen können, die entgegengesetzten Richtungen der beiden ersten, die einseitig-theologische der patristisch-scholastischen und die einseitig-weltliche der neuern Philosophie mit einander auszugleichen. Diesen erfreulichen Anfang der neuen Periode datirt der Verfasser hauptsächlich von Kant, als dessen unsterbliches Verdienst es zu achten sei, dass er von Neuem den Blick über die Erfahrung hinaus in das Transcendentale erhob, und die Grundsätze der Erfahrung von den transcendentalen Ideen unterscheiden lehrte. Hiedurch habe er der Forschung wieder eine theologische Richtung gegeben, und die deutsche Philosophie, welche ihm hierin gefolgt sei, dürfe deswegen angesehen werden als eine Umkehr von einseitig weltlicher Richtung zu einer der Theologie günstigern Denk-

weise wiederum einleitend (S. 74). Man traut seinen Augen kaum, wenn man einen Lehrer und Geschichtsschreiber der Philosophie über die Kantische Philosophie solche Behauptungen aufstellen sieht, an deren Stelle das gerade Gegentheil zu setzen ist. Der Urheber der kritischen Philosophie soll den Blick über die Erfahrung hinaus erhoben haben, er, der alles Wissen der theoretischen Vernunft auf die Erfahrung beschränkt wissen wollte, derselbe soll der Forschung wieder eine theologische Richtung gegeben haben, er, der alle Religion und Theologie in Moral umsetzte, das Dasein Gottes zu einem blossen Postulat der practischen Vernunft machte, dessen natürliche Consequenz der Fichte'sche Atheismus war? *) In der That, die Zweifel des Verfassers (S. 70), ob wir in der neuesten Periode der Geschichte der christlichen Philosophie schon so weit vorgerückt sein möchten, um sie unpartheiisch beurtheilen zu können, haben ihren guten Grund, und man kann es daher nur loben, wenn der Verfasser in der ernsten Erwägung der Schwierigkeit, eine Geschichte der Gegenwart zu schreiben, und ein richtiges Urtheil über die neuesten Erzeugnisse der Philosophie zu

*) Auf eigene Weise beschreibt der Verf. (S. 73) auch den von Kant bekämpften Dogmatismus. Ohne Bedenken habe er die Grundsätze, welche zur Beurtheilung der Erfahrung gebraucht zu werden pflegen, seyen sie mathematischer oder metaphysischer Art auch auf die Gegenstände der philosophischen Untersuchung (wie wenn Metaphysik nicht auch Philosophie wäre!) auch auf die überschwenglichen Begriffe, welche den Grund der Erfahrung darstellen, anwenden zu dürfen geglaubt. Dadurch (wodurch?) könne er wohl für die Mannigfaltigkeit weltlicher Dinge etwas leisten, aber das Gebiet der theologischen Untersuchungen müsse ihm in einer verschobenen Gestalt sich zeigen, und der natürliche Erfolg dieser verkehrten Denkweise sei dann zuletzt, dass man die angeblichen Verkehrtheiten der Theologie verspotten und verachten lerne. Mit dem Spott über angebliche Verkehrtheiten hätte es nicht so viel auf sich, bekanntlich aber handelt es sich in der Kant'schen Kritik des Dogmatismus nicht bloss um verschobene Gestalten, die man nur wieder in die rechte Lage bringen dürfte, sondern die Existenz solcher Gestalten überhaupt.

gewinnen, es nicht gerathen findet, eine Geschichte der neuesten Philosophie zu schreiben, sondern da die Grenze seiner Geschichte setzen will, wo die neueste Entwicklung der Philosophie beginnt (S. 48. 50).

Diess wäre also, vom Standpuncte des Verfassers aus betrachtet, der Gang, welchen die Geschichte der christlichen Philosophie genommen hat. Es reiht sich Einseitigkeit an Einseitigkeit, und auch da, wo der Verfasser schon die Ausgleichung der früheren Einseitigkeiten sehen will, da findet nur eine neue Einseitigkeit statt. Es ist nichts leichter, als über eine frühere Zeit das Urtheil zu fällen, sie sei einseitig gewesen. Es ist damit unstreitig etwas sehr Wahres gesagt, denn wo gibt es eine Zeit, welche nicht auf die eine oder andere Weise einseitig wäre, aber eben desswegen, weil von jeder Zeit dasselbe gesagt werden kann, ist damit in Beziehung auf eine bestimmte Zeit so gut wie nichts gesagt. Wie wäre auch eine Zeit zu denken, aus welcher alle Einseitigkeiten, alle Gegensätze, alle streitenden Meinungen und Ansichten, von welchen doch immer wieder die eine oder die andere die überwiegende ist, völlig verschwunden wären? Nicht darüber ist also eine Zeit zu tadeln, dass sie einseitig ist, wollte man sie darüber tadeln, so müsste man ja zuvor wissen, ob sie anders hätte sein können, als sie war, es wäre nur ein moralischer Vorwurf, für welchen es an einem zurechnungsfähigen Subject fehlt, da doch ein ganzes Zeitalter nicht wie ein einzelnes Individuum genommen werden kann. Nicht tadeln soll der Geschichtsschreiber, sondern nur bechreiben und erklären, erklären aber kann er die hervorragenden Erscheinungen einer Zeit nicht, ohne sie als das Gemeinsame anzusehen, an welchem der sich selbst bewegende Geist sich eine bestimmte Form des Bewusstseins gibt, weil er auf der Stufe der Entwicklung, auf welcher er jetzt gerade steht, nur in dieser bestimmten Form zum Bewusstsein über sich selbst kommen kann. Wo man nach der gewöhnlichen Ansicht nur willkür-

liche Verirrungen, die Zufälligkeit gewisser Neigungen und Bestrebungen sehen will, zeigt sich dem tieferen Blicke etwas ganz Anderes, die Arbeit und Noth des nach seinem eigenen Verständniss ringenden Geistes. Darum kann er auch über eine Form seines Bewusstseins nicht bälder hinwegkommen, als bis er sie geistig in sich verarbeitet hat, und dadurch Herr über sie geworden ist, dass sie ihm selbst als etwas Fremdes und Aeusserliches gegenübersteht, weil er sich als das Höhere über sie weiss, und seine Befriedigung nicht mehr in ihr finden kann. Nach der Ritter'schen Ansicht dagegen folgt Einseitigkeit auf Einseitigkeit, weil es nun einmal so ist, dass die eine Zeit sich dem Ueberschwänglichen der Theologie zuwendet, die andere sich lieber mit Physik und Ethik beschäftigt, und an das Weltliche hält, und wenn es auch endlich zu einer Ausgleichung der Einseitigkeiten kommt, so sieht man nicht, wie diess anders geschehen kann, als so, dass jetzt zwei Einseitigkeiten neben einander sind und durch ihren Gegensatz sich gegenseitig beschränken.

Zweiter Artikel.

Die patristische Philosophie.

Wenden wir uns von dem allgemeinen Theile des Werkes zu seinem geschichtlichen Inhalt, so finden wir ganz, was die voranstehenden Bemerkungen über den Standpunkt des Verfassers und die von ihm befolgte Methode von selbst erwarten lassen. Ueberall sieht man eine grosse Masse von Materialien mehr theologischen als philosophischen Inhaltes vor sich, durch die man sich nicht hindurcharbeiten kann, ohne sich immer wieder fragen zu müssen, wozu alles diess, in dieser speciellen Ausführlichkeit, in einer Geschichte der christlichen Philosophie? Die Darstellung des Verfassers hat einen durchaus stoffartigen Character, sie kann es selbst nicht

verbergen, dass ihr, was ihr wesentlichster Mangel ist die Einheit des das Ganze durchdringenden und beherrschenden Begriffes fehlt. Es ist ebenso zwecklos als unmöglich, dem Verfasser in die Einzelnheiten seiner Darstellung nachzugehen. Um so mehr aber muss es die Aufgabe der Kritik sein, bei den hervorragendsten Erscheinungen, bei welchen von selbst die Frage sich aufdrängt, wie sich in ihnen der allgemeine Character und das bewegende Princip der Zeit zu erkennen gibt, seine Darstellung darauf anzusehen, ob und wie sie den allgemeinen Gesichtspunkt, aus welchem sie betrachtet werden müssen, und den Fortschritt der Momente, in deren Zusammenhang die geschichtliche Entwickelung sich fortbewegt, nachzuweisen gewusst hat.

Die bedeutendsten Erscheinungen dieser Art sind in der patristischen Periode die Gnosis, Origenes, Athanasius und der arianische Streit, Augustin und der Platonismus.

Die Gnosis in ihren verschiedenen Formen ist in der neueren Zeit Gegenstand so vielfacher Untersuchungen gewesen, dass man denken sollte, es sei keine zu schwierige Aufgabe, das Wesen dieser eigenthümlichen Erscheinung richtiger, als diess früher der Fall war, aufzufassen. Dem neuesten Geschichtschreiber der Philosophie ist auch diess nicht in dem Grade gelungen, wie man es wünschen möchte. Wenn man früher die Gnosis eine Schwärmerei nannte, so wollte man damit nur den Eindruck bezeichnen, welchen diese in vielfacher Beziehung so eigene Erscheinung als eine noch unbegriffene machen musste, so lange man sie, theils aus Unbekanntschaft mit den Quellen, aus welchen unsere Kenntniss der gnostischen Lehren zu schöpfen ist, theils weil man es überhaupt noch nicht gelernt hatte, von einem objectiveren Standpunkte aus in die Anschauungsweise der alten Welt sich hineinzuversetzen, in Ansehung ihres Ursprungs und der verschiedenen Elemente, aus welchen ihr Character zu erklären

ist, noch nicht recht zu begreifen vermochte. Wenn aber jetzt noch ein Geschichtschreiber der Philosophie über das Wesen der Gnosis in der Hauptsache nichts weiter zu sagen weiss, als dass sie Schwärmerei sei, so ist diess nur als ein Rückschritt gegen den wissenschaftlichen Standpunkt, auf welchem die geschichtliche Forschung unserer Zeit steht, anzusehen. Dass die Gnosis Schwärmerei sei, ist das immer wiederkehrende Hauptprädicat, das der Verfasser ihr gibt. Schon die Apostel haben mit solchen Schwarmgeistern zu kämpfen gehabt. „Die Aussicht in die Tiefen göttlicher Offenbarung, welche das Christenthum eröffnete, wie hätte sie nicht voreilige Geister dahin reissen sollen, das als gegenwärtig vorwegnehmen zu wollen, was nur einer späteren Zukunft vorbehalten ist?" Wie wenn die Gnostiker mit Lehren, welche durchaus nur das Erzeugniss ihrer Zeit waren, einer späteren Zeit hätten vorgreifen wollen! Ganz im Sinne der Kirchenväter sieht auch der Verfasser eine Haupttriebfeder des Gnosticismus in dem geistigen Hochmuth, welcher von jeher seine Wurzeln in der religiösen Schwärmerei getrieben habe (S. 112.). Einen schwärmerischen Character soll im Allgemeinen die Weise an sich tragen, wie die Basilidianer an die christliche Offenbarung sich anschlossen. Mit ihrer schwärmerischen Ansicht vom Glauben habe das Christenthum nichts zu thun gehabt, und bei der praktischen Richtung, die sie verfolgten, sei auch nichts anderes zu erwarten, als dass von derselben Schwärmerei, welche ihre Glaubenslehre zeige, auch ihre sittlichen Vorschriften ergriffen würden (S. 144 f.). Bei dieser Ansicht vom Wesen der Gnosis überhaupt kann man sich nicht wundern, wenn der Verfasser in den Character der gnostischen Anschauungsweise sich so wenig hineinzufinden wusste, wie z. B. wenn er es für einen Kunstgriff der Valentinianer erklärt, dass sie abstracte Begriffe als ganze und concrete Wesen gesetzt haben (S. 236) und für eine verkehrte Deutung des Christenthums, die Sehn-

sucht nach Gott als Leidenschaft und als Quelle des Bösen so zu verdammen, wie diess in den Leiden ihrer Achamoth geschehen sei (S. 260). Bei genauerer Bekanntschaft mit der gnostischen Denkweise und dem gnostischen Sprachgebrauche hätte er auch nicht auf die irrige Ansicht kommen können, die *virtutes, principes et angelos* in der S. 125. citirten Stelle von Tugenden, Fürsten und Engeln zu verstehen und demgemäss in der Aeonen-Ogdoas den Basilides die vier Cardinaltugenden der Alten wiederzufinden.

Etwas tiefer geht der Verfasser in das Wesen der Gnosis hin, wenn er bei der Eintheilung der gnostischen System von der Frage nach dem Grunde des Uebels und des Bösen ausgeht, als derjenigen, mit welcher sich dis Systeme der Gnostiker fast ausschliesslich beschäftigten. Es ist jedoch längst gezeigt, wie wenig auch dadurch der Begriff der Gnosis erschöpft ist, und die Darstellung des Verfassers gibt dafür nur einen neuen Beleg. Es ist schon diess verfehlt, das Böse im Sinne der Gnostiker als das sittlich Böse zu nehmen. Es ist das Endliche der materiellen Welt und die Frage über den Ursprung des Bösen führt auf den Ursprung der Welt und eben damit auf das Verhältniss der beiden Principien Geist und Materie zurück. Auf den Begriff der Materie muss daher auch der Verfasser zurückgehen, wenn er, um die gnostischen Systeme zu classificiren, über der Annahme sie spalten lässt, dass diese Welt das Werk eines einigen, gütigen und allmächtigen Gottes sei, welcher ohne Beihülfe oder Störung durch ein Anderes sie geschaffen habe. Diese Annahme haben einige festzuhalten gesucht, andere geglaubt, dass sie mit der Unvollkommenheit der Welt im Widerspruch stehe. So ergeben sich dem Verfasser theils dualistische, theils idealistische Lehren. Von Dualismus will nämlich der Verfasser immer nur da reden, wo zwei entgegengesetzte Urwesen angenommen werden, der weitere Gebrauch des Wortes sei nur verwirrend. Dua-

lismus und Idealismus bilden eigentlich keinen Gegensatz, sollen sie einander entgegengesetzt werden, so ist dabei schon darauf Rücksicht genommen, dass es Systeme gibt, in welchen die materielle Welt und die Materie selbst das Product des geistigen Processes ist, in welchem Gott aus sich herausgeht, um in der Welt sich zu objectiviren. Schon hieraus ist aber auch das Falsche dieser Classificirung zu sehen. Der Dualismus setzt in der Materie ein von Gott unabhängiges, das Wesen Gottes beschränkendes Princip. Diese Beschränkung bleibt aber dieselbe, ob die Materie ausser Gott oder in Gott ist; Gott ist an sie gebunden, durch sie beschränkt, und kann sich ihres Gegensatzes nicht erwehren, auch wenn die Materie nur als der unwiderstehliche Hang, sich zu materialisiren, in Gott gesezt ist. Ueber den Gegensatz zwischen Geist und Materie können wir daher überhaupt in den gnostischen Systemen nicht hinwegkommen, ebendesswegen ist nun auch die Eintheilung in dualistische und idealistische ganz ungenügend, weil die idealistischen auch wieder dualistisch sind. Man kann daher von diesem Puncte aus nicht tiefer in das Wesen der Gnosis eindringen, die ganze Eintheilung bleibt eine bloss äusserliche und willkürliche, zum deutlichen Beweis, dass der Begriff selbst nicht richtig aufgefasst ist, da, sobald der Begriff richtig bestimmt ist, er von selbst in seine verschiedenen Theile als seine Momente zerfallen muss. Wo die ganze Eintheilung verfehlt ist, kann auch den einzelnen Systemen nicht die ihnen angemessene Stellung gegeben werden, man übergeht sogar manche ganz, weil man nicht weiss, wohin sie ihrem specifischen Character nach gehören. Sieht man auch darüber hinweg, dass der Verfasser auf die gnostischen Dualisten Saturnin und Basilides sogleich die Manichäer folgen lässt, und an diese den Hermogenes, Arnobius, Lactantius, Synesius als solche, deren Lehren an die griechische Philosophie sich anschliessen, anknüpft, so ist es doch gewiss nicht zu rechtfertigen, dass er

nicht blos den Ophiten wegen ihrer wilden Schwärmerei, und den pseudoclementinischen Ebioniten, deren System freilich auch von Andern noch immer irrig genug nicht für gnostisch gehalten wird, sondern selbst dem Marcion keine Stelle eingeräumt hat. In einer so ausführlichen Darstellung, welche selbst einen Arnobius, Lactantius, Synesius, die man doch sonst nicht zu den Dualisten rechnet, aufgenommen hat, sollte Marcion fehlen dürfen, der alleinige Repräsentant einer besonderen Hauptform der Gnosis? Der Verfasser glaubte ihn mit anderen Gnostikern ausschliessen zu dürfen, deren Character fast nur den practischen Bewegungen in der geschichtlichen Entwickelung der Kirche sich zugewendet habe. Aber nur in Folge seiner gnostischen Grundsätze und Lehren hat Marcion so bedeutend in die Geschichte seiner Zeit eingegriffen. Es erhellt auch hieraus, wie sehr es der Darstellung des Verfassers an einem bestimmten Princip fehlt, ohne welches freilich der eigenthümliche Character der einzelnen Systeme nicht richtig erkannt werden kann.

Soll der Gnosis in einer Geschichte der christlichen Philosophie die ihr gebührende Stelle angewiesen werden, so muss zuerst gezeigt werden, dass sie unter dem Begriff der christlichen Philosophie gehört, und sodann in welcher bestimmten Form dieselbe in ihr sich darstellt. Das Erstere kann keinem Zweifel unterliegen, was sollte aus der ältesten Zeit in die Geschichte der christlichen Philosophie gehören, wenn es nicht die Gnosis ist? Ihr Name gibt ihr schon den nächsten Anspruch darauf, als Gnosis ist sie ja Philosophie, philosophisches Wissen, Wissen des Absoluten. Das Wissen des Absoluten ist nur ein solches Wissen, das sich auch seiner Vermittlung bewusst ist, es ist nur der durch seine vermittelnden Momente sich hindurch bewegende Begriff. Die Nothwendigkeit der Vermittlung, ohne welche es kein Bewusstseyn des Absoluten gibt, das Absolute nur an sich ist, nicht aber für sich, für das subjective Bewusstseyn, gehört wesentlich zum Begriff der Gnosis,

losophie macht, die sich in ihnen uns darstellt, sind alle jene Elemente, in welchen die der Gnosis überhaupt zu Grunde liegende Anschauungsweise noch so tief in der vorchristlichen Welt, der heidnischen sowohl als der jüdischen wurzelt. Es muss allgemein zugegeben werden, dass der specifische Character der gnostischen Systeme nur aus den Vorstellungen der heidnischen Religion und Philosophie, den religiösen Traditionen des Judenthums, und der Verbindung, in welche alle diese Elemente schon vor dem Christenthum mit einander gekommen sind, erklärt werden kann, und jede Darstellung der Gnosis muss es sich zur besonderen Aufgabe machen, alle diese Elemente und die durch sie bedingte Form der Gnosis so genau als möglich nachzuweisen. Das Wichtigste, was sich in dieser Hinsicht zur Characteristik der Gnosis ergibt, ist, dass in ihr die Idee Gottes noch nicht die Geistigkeit hat, die sie auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins haben muss, dass Gott von seiner Beziehung zur Natur und Materie noch immer auf eine Weise afficirt ist, welche ihn immer wieder in den Gegensatz zwischen Geist und Materie hineinstellt, und dem Process, dessen Entwickelung der Inhalt der gnostischen Systeme ist, mehr oder minder den Character eines Naturprocesses gibt. Je mehr ein gnostisches System darüber sich erhebt, je reiner es den Begriff Gottes als des absoluten Geistes auffasst, um so höher steht es. Besondere Auszeichnung verdienen in dieser Beziehung die beiden Systeme, das valentinianische und das marcionitische, das erstere, sofern es in seiner Darstellung des Processes der Weltentwickelung und Selbstoffenbarung Gottes, was freilich Ritter gleichfalls nicht gehörig beachtet hat, unverkennbar den Process des denkenden Bewusstseins durchblicken lässt, das letztere, sofern es den Gegensatz zwischen Geist und Materie im Grunde nur zu einem verschwindenden Moment des im sittlichen Bewusstseyn enthaltenen Gegensatzes zwischen der Gerechtigkeit und der Güte, dem Gesetz und dem Evangelium macht.

Eine Darstellung, welcher nicht dieses Allgemeine die Hauptsache und der leitende Gesichtspunkt des Ganzen ist, mag wegen der Ausführlichkeit und Sorgfalt, mit welcher sie die einzelnen Systeme auseinandersetzt und wegen sonstiger Vorzüge noch so sehr gelobt zu werden verdienen, auf den Namen der Geschichte der Philosophie ist sie ebenso wenig berechtigt Anspruch zu machen, als die bekannten Darstellungen der Kirchenhistoriker, welche in ihrem begriffslosen Verfahren es noch nicht einmal zu einer logischen Classificirung der verschiedenen Formen der Gnosis gebracht haben.

Der nächste Punkt, welchen die Geschichte der christlichen Philosophie nach den Gnostikern in das Auge zu fassen hat, ist unstreitig Origenes, als der erste Kirchenlehrer, welcher den Inhalt des christlichen Glaubens systematisch auszubilden versuchte und in dem Organismus seines Systems eine eigene Form des sich selbst begreifenden christlichen Bewusstseins aufstellte. Die gnostischen Systeme gingen in den zum Begriff der christlichen Philosophie gehörenden Vermittlungsprocess tief genug ein, ihr wesentlichster Mangel aber ist der unvermittelte Gegensatz der beiden Principien, Geist und Materie, in welchen ihre Systeme, da es an einer innern Vermittlung jener Principien und ebendeswegen an der Einheit des Princips fehlt, immer wieder aus einander-fallen. Das System des Origenes ist nicht dualistisch im Sinne der Gnostiker, aber an die Stelle des gnostischen Gegensatzes zwischen Geist und Materie tritt ein anderer, in welchem es noch weniger zu einem durch die Einheit seines Princips bestimmten Vermittlungsprocess kommt. Die Idee Gottes steht in dem System des Origenes so hoch über allem, was von Gott unterschieden werden kann, dass die Absolutheit des göttlichen Wesens auf keine Weise durch ein von Gott verschiedenes Princip getrübt werden zu können scheint, aber Gott ist so auch nur eine abstracte, unterschiedslose, schlechthin mit sich identische Einheit, die als solche auch eine unlebendige

ist; Gott offenbart sich zwar vermöge seiner absoluten Güte und Macht, allein die Nothwendigkeit einer solchen Offenbarung lässt sich aus der Idee des göttlichen Wesens nicht begreifen, und es muss daher, um die Schöpfung der Welt und den Process der Weltentwicklung zu erklären, ein anderes von Gott verschiedenes Princip zu Hülfe genommen werden, das zwar nur in der Abhängigkeit von Gott bestehen soll, aber sobald es hervorgetreten ist, mit absoluter Selbstständigkeit sich Gott gegenüberstellt. Die geschaffenen endlichen Geister sind zwar als von Gott geschaffen, was sie sind, nur durch Gott, aber als frei und in dem Princip der Freiheit sich durch sich selbst bestimmend, sind sie was Gott als das Eine absolute Princip in der Form der Einheit ist, auf gleich absolute Weise in der Form der Vielheit. Ihre Abhängigkeit hebt sich in dem Princip ihrer Freiheit zur absoluten Selbstständigkeit auf, die Welt, wie sie ist, ist nicht sowohl durch die Thätigkeit Gottes geschaffen, als vielmehr durch die Freiheit der endlichen Geister bedingt. Der gnostische Gegensatz zwischen Geist und Materie ist dadurch überwunden, dass das Dasein der Materie und der materiellen Welt selbst zu einer Folge des Daseins der endlichen Geister gemacht ist, aber über jenen Gegensatz stellt sich der höhere zwischen Gott dem Einen absoluten Princip auf der einen und der absoluten Freiheit der endlichen Geister auf der andern Seite, und das Eigenthümliche des Systems des Origenes besteht nun eben darin, dass es, wie die beiden Principien gleich zu Anfang des Systems unvermittelt neben einander stehen, ebenso auch in der ganzen Entwicklung des Systems zu keiner gegenseitigen Durchdringung und Vermittlung der beiden Principien kommen kann. Auf diese Weise wird jede der beiden einander gegenüberstehenden Seiten zu einer Totalität für sich. Auf der einen Seite ist Gott das Princip alles Seins und Lebens, auf der andern hängt Alles an der Freiheit der endlichen Geister *). Die

*) Man vergl. De princ. I. 6, 2. II. 1, I. 9, 4. 6. Hic cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam

Welt entsteht durch die Selbstbestimmung ihrer Freiheit, ihre ganze Organisation ist durch sie bedingt, sie nimmt zuletzt wieder ein Ende, weil es als undenkbar erscheint, dass die endlichen Geister, da sie in ihrer Freiheit die Macht haben, zu sein, wie sie wollen, nicht vom Bösen wieder zum Guten zurücklenken sollten. Eben so folgt aber auch wieder auf das Ende der einen Welt der Anfang einer anderen, weil die Einheit wie vom Bösen zum Guten, so auch vom Guten zum Bösen sich wenden kann. Der ganze Weltverlauf in der unendlichen Folge der endlichen Welten ist nichts anderes als der beständige Wechsel der bald auf die Seite des Guten, bald auf die des Bösen fallenden Entscheidung der Wahlfreiheit, und Gott selbst in letzter Beziehung nur die der Welt immanente Idee der moralischen Weltordnung, sofern die guten und bösen Handlungen ihrer sittlichen Beschaffenheit nach ihre bestimmte, durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit bedingte Folge haben, wodurch allein in die Vielheit der in ihrer Freiheit nach so verschiedenen Richtungen auseinandergehenden geistigen Individuen auch wieder eine innere Einheit kommt, eine sie zusammenhaltende und zur Einheit verknüpfende Ordnung*). Die Idee Gottes geht in die Idee der Freiheit und des dem sittlichen

aliam habuit creandi causam, nisi propter se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque varietas aliqua, neque permutatio, neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existat. Als von Gott geschaffen sind also alle noch vollkommen gleich, eine unterschiedslose, nicht bloss mit sich, sondern auch mit Gott schlechthin identische Einheit. Denn was hätte sie von Gott trennen sollen, wenn es noch keine causa varietatis ac diversitatis gab? Das Princip des Unterschieds, des Andersseins einer von Gott unterschiedenen Welt ist also erst die Selbstbestimmung der Freiheit, und sofern alle geschaffenen Geister erst durch einen Act ihrer Freiheit ihres Unterschieds von Gott sich bewusst werden konnten, sind in diesem Sinne alle von Gott abgefallen, wie Origenes gleichfalls behauptet. De princ. III. 5, 4.

*) De princ. II, 1, 2: Deus per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem om-

Handeln immanenten Gesetzes auf, und wenn nun auch freilich der Voraussetzung nach die Idee Gottes über der Idee der Freiheit steht, und die Welt nur als abhängig von der absoluten Causalität Gottes gedacht werden kann, so kann doch jene dieser gegenüber nie zu ihrem Recht kommen.

Unter diesen Gesichtspunkt muss das System des Origenes gestellt werden, wenn es in seiner eigenthümlichen Gestaltung aufgefasst werden soll. Das Eigene desselben ist, dass in ihm, als einer neuen Form der dualistischen Weltansicht, alles, was zum Inhalt des Systems gehört, zwischen die beiden in ihrer Selbstständigkeit einander gegenüberstehenden Seiten sich theilt, und in seinem unsteten Schwanken nur darin seine Haltung hat, dass die eine der beiden Seiten immer wieder die über die andere übergreifende ist, die Idee der Freiheit die die Idee Gottes überwiegende. Auch Ritter hebt in seiner Darstellung der Lehre des Origenes besonders ihr Schwanken zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, wie namentlich in der Lehre von dem Sohn Gottes, hervor, aber er weist den tieferen Grund dieses Schwankens nicht nach und stellt sich, sowelt er sich im Sinne des Origenes für das Eine oder Andere entscheiden soll, gerade auf die Seite, welche bei Origenes gegen die andere zurücktritt. Vergleichen wir, sagt Ritter (S. 510), nachdem er die den Sohn Gottes sowohl mit dem Vater identificirende als ihn demselben subordinirende Lehre des Origenes dargestellt hat, diese entgegengesetzten, sich widersprechenden Richtungen in der Lehre des Origenes mit einander, um darüber zu entscheiden, welche von ihnen seiner ganzen Denkweise wesentlich, welche dagegen nur aus solchen Verlegenheiten hervorgegangen sei, wie sie einer nur unvollkommen entwickelten Lehrweise zu begegnen pflegen, so werden wir uns wohl allerdings dafür erklären kön-

---

nium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semetipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum, ut diversis licet motibus animorum unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat.

nen, dass die erstere dem Gedankengange des Origenes angemessener ist, als die letztere. Soll es aber nur irgend eine Verlegenheit gewesen sein, was ihn bewegen konnte, den Vater grösser als den Sohn zu nennen, so kann man ebenso gut auch in dem Andern, der Identificirung mit dem Vater, eine blosse Verlegenheit sehen, ja, wenn man alles zusammennimmt, neigt er sich unstreitig weit mehr dahin, ihn dem Vater zu subordiniren. Von der absoluten Idee Gottes aus betrachtet, kann der Sohn nur dasselbe sein, was der Vater ist, die sich selbst gleiche, mit sich identische Absolutheit Gottes, aber es ist diess nur das Eine Princip, und das andere erst ist das Princip der Trennung und Unterscheidung, da die Freiheit, als das Princip der Selbstbestimmung, auch das Princip der Individualität, des Fürsichseins ist. Es gibt sich daher in diesen beiden entgegengesetzten Bestimmungen der Lehre vom Sohn Gottes nur dieselbe Dualität kund, welche dem System überhaupt eigen ist. Dasselbe lässt sich auch in der Lehre von der Person Christi nachweisen, in welcher die dem Origenes eigenthümliche Bestimmung, dass Christus auch eine menschliche Seele gehabt habe, nur aus der Bedeutung zu erklären ist, welche die Idee der Freiheit für ihn hatte. Nimmt doch Origenes in demselben Interesse sogar in seine Lehre von Gott eine Bestimmung auf, durch welche in das absolute Wesen Gottes das Moment der Endlichkeit gesetzt wird. Auch der Verfasser berührt den gewiss sehr auffallenden Satz des Origenes, dass die Macht Gottes nur eine endliche sein könne, weil aus ihrer Unendlichkeit für das göttliche Selbstbewusstsein die Unmöglichkeit folgen würde, in dem Gedanken des Objects der göttlichen Allmacht sich selbst denkend zu begreifen, da das Unendliche als solches nicht begriffen werden könne (S. 489). Wie kommt Origenes dazu, in das Selbstbewusstsein Gottes eine solche Schranke zu setzen? Gewiss nur aus dem Grunde, weil er der abstracten Absolutheit Gottes gegenüber die wahre Realität nur in die Sphäre des concreten Lebens setzen kann, in welcher die Freiheit der endlichen Geister sich bewegt. Das Princip der Frei-

heit ist ja auch das Princip des Fürsichseins, das Fürsichseiende aber kann nur das endlich Begrenzte, in sich Abgeschlossene sein. Soll also das Selbstbewusstsein Gottes in seiner schrankenlosen Unendlichkeit kein inhaltsleeres sein, so muss das absolute Wesen Gottes selbst aus der endlichen Welt die Bestimmung der Endlichkeit in sich aufnehmen.

Je genauer man von diesem Gesichtspunkt aus das System des Origenes betrachtet, desto mehr wird man sich davon überzeugen müssen, wie tief die Dualität der beiden Principien in dasselbe eingreift. Es ist diess das Charakteristische dieses Systems, aber auch das an ihm, was vom Standpunkt des christlichen Bewusstseins aus betrachtet, nur als eine Einseitigkeit erscheinen kann. An sich schon widerstreitet diese schlechthinige natürliche Freiheit, wenn sie, wie von Origenes geschieht, als die Causalität eines absoluten Princips aufgefasst wird, der Absolutheit der christlichen Gottes-Idee. Die Gottes-Idee und die Freiheits-Idee in diesem unvermittelten Gegensatz sind nur ein neuer Dualismus, wie wenn die absolute Gottes-Idee noch nicht die objective Macht hätte, gegen das endliche Subject in der Subjectivität seines Bewusstseins ihre Superiorität zu behaupten. Aber auch die Idee der Freiheit selbst verliert in der ihr hier gegebenen Stellung ihre Bedeutung für das christliche Bewusstsein. Als Princip der Weltentstehung und Weltentwicklung hört sie auf ein sittliches Princip zu sein, sie wird zu einem physischen Princip, das nur nur dazu dient, in dem mannigfaltigen Spiel der von einander unterschiedenen individuellen Kräfte die ganze Mannigfaltigkeit der Formen des natürlichen Daseins hervorzubringen. In dem Princip dieser Freiheit ist das endliche Subject als solches in seinem natürlichen Sein das an sich gute, und wenn auch das Subject das Bewusstsein einer Entzweiung mit sich selbst in sich hat, so liegt die Ursache derselben über die Gegenwart des Bewusstseins weit hinaus in einer transcendenten Welt, welcher gegenüber die sittliche Zu-

rechnung nur das entschwindende Moment einer längst entschwundenen Erinnerung ist, während das Subject in seinem natürlichen Sein das Bewusstsein seiner auch im Fall ungeschwächt gebliebenen sittlichen Kraft in sich hat. Dieses Zurückgehen über die Gegenwart und Wirklichkeit des Bewusstseins in eine mythische Vergangenheit, an welcher das ganze natürliche und sittliche Dasein hängt, oder diese Aufnahme der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seele und ihrem Fall aus der übersinnlichen Welt in die sinnliche, beweist am deutlichsten, wie sehr wir uns in dem System des Origenes auf einem noch nicht überwundenen vorchristlichen Standpunkt befinden. Demgemäss ist hier die sittliche Schuld ihrem wesentlichsten Begriffe nach noch immer das dem natürlichen Sein anhängende Uebel der materiellen Befleckung, so dass demnach auch die Erlösung nichts anders sein kann, als die Befreiung des Geistes aus den Banden des materiellen Körpers. Ja, in letzter Beziehung kommt sogar der dem System des Origenes zu Grunde liegende Gegensatz der Gottes-Idee und der Freiheits-Idee geradezu wieder zurück auf den Gegensatz zwischen Geist und Materie. Denn nur Gott ist reiner immaterieller Geist im absoluten Sinn, allen von ihm geschaffenen Geistern kommt das Prädicat der Geistigkeit nur in relativem Sinne zu, und nicht blos eine Folge des Falles der Seelen ist das Dasein der materiellen Welt, sondern das Dasein der geschaffenen endlichen Geister hat den Begriff der Materie schon zu seiner Voraussetzung und nur im abstracten Gedanken können beide, die Materie und die geschaffenen Geister, von einander getrennt werden.*) Die Materie ist also das von

*) De princ. II. 2, 2: Si impossibile est, hoc ullo modo affirmari, i. e. quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi, principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum

Gott unterschiedene Andere, das Princip, ohne welches nichts ausser Gott existiren kann, über den Gegensatz zwischen Geist und Materie kommen wir somit auch hier nicht hinweg. Es ist nur scheinbar, wenn an die Stelle dieses Gegensatzes in den beiden höchsten Principien, in Gott als dem absoluten Geist und den von ihm unterschiedenen endlichen Geistern ein rein geistiger Gegensatz tritt, das Verhältniss des Geistes zum Geist, der Begriff der Materie drängt sich immer wieder voran, als die Voraussetzung, ohne welche es auch kein geistiges Sein ausser Gott geben kann, und doch kann die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung selbst aus dem Wesen Gottes, als des absoluten Geistes, noch nicht begriffen werden. Geist und Materie, Unendliches und Endliches, Gott und Welt, verhalten sich also immer noch äusserlich zu einander. Nur in Einer Idee hat Origenes das Ineinandersein beider angedeutet, in dem schon erwähnten Satze, dass *ἐὰν ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν, τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον* (*De princ.* 2. 9, 1.) In dem Wesen des Geistes ist es also gegründet, dass Gott als denkendes Bewusstsein das Moment der Endlichkeit in sich hat. Aber es ist diess nur ein nicht weiter entwickelter speculativer Gedanke des Origenes, und wenn er weiter entwickelt wird, zeigt sich darin der innere Zwiespalt des Systems mit sich selbst nur um so klarer. Was auf der einen Seite eine nothwendige Bestimmung des göttlichen Wesens, des göttlichen Selbstbewusstseins ist, wird auf der andern wieder in die Freiheit der endlichen Geister

---

separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas creatam videri, sed nunquam sine ipsa vel vixisse vel vivere. Vergl. De princ. 1. 6, 4: Nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere et subsistere sine corporibus possunt, cum solius Dei i. e. patris et filii et spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adjectionis societate intelligatur subsistere.

gestellt. Dass die Welt eine endliche ist, wie sie als Gedanke Gottes sein muss, hängt ja nur davon ab, dass die endlichen Geister sich bald für das Böse, bald für das Gute entscheiden, und durch das Eine wie das Andere die Totalität einer Welt in sich abschliessen. Nothwendigkeit und Zufall stehen also hier als unvermittelter Gegensatz einander gegenüber. Denn was ist es anders als Zufall, dass die endlichen Geister alle zusammen zuletzt ebenso wieder zum Guten zurückkehren, wie sie einst vom Guten abgefallen sind?

Der wesentlichste Mangel des Systems des Origenes ist, dass es in ihm immer noch nicht zu einer tiefer gehenden Entzweiung des Subjects mit sich selbst kommt, ohne welche auch die Versöhnung und Einheit des Menschen mit Gott, wie sie der Inhalt des christlichen Bewusstseins ist, in ihrem tieferen Grunde nicht vermittelt werden kann. Der Process, durch welchen diess geschehen soll, bewegt sich immer noch nicht in dem eigentlichen Elemente des christlichen Bewusstseins. Wie er aber dasselbe immer entschiedener als das seinige sich anzueignen sucht und nur in dem Princip des Christenthums das immanente Princip seiner Bewegung finden kann, zeigt der Fortschritt von Origenes zu Augustin, wenn wir diese beiden hier sogleich einander gegenüberstellen als diejenigen Kirchenlehrer, in welchen vor allen anderen die Fortbewegung des Begriffs der christlichen Philosophie in ihren Hauptmomenten sich fixiren lässt.

Die Schriften Augustins enthalten alle Materialien, aus welchen sich, wovon auch die sehr ausführliche Darstellung des Verf. einen Beweis gibt, ein ziemlich entwickeltes, alle Theile des christlichen Dogma's umfassendes System construiren lässt, der Mittelpunkt aber, um welchen sich bei Augustin alles bewegt, bleibt immer seine Lehre von der Sünde. In ihr hat er sich auf einen neuen eigenthümlichen Standpunkt gestellt, von welchem aus auch die christliche Philosophie eine neue Gestalt erhielt. Wenn bisher

der Gegensatz des Menschen zu Gott und zu sich selbst dem Bewusstsein des Menschen immer noch äusserlich und transcendent blieb, und darum auch noch nicht das volle Bewusstsein seiner Endlichkeit in ihm erwecken konnte, so ist er nun erst ihm näher gerückt und in das Innerste seines Wesens, in die Tiefe seines sittlichen Bewusstseins eingedrungen. Tiefer kann sich der Mensch der Negativität, der Endlichkeit und Nichtigkeit seines ganzen Wesens, Gott gegenüber, nicht bewusst werden, als im augustinishen Begriff der Sünde. Die Sünde ist als Erbsünde zur eigenen Natur des Menschen geworden, sie hat ihn mit ihrem Gifte so durchdrungen, dass er sich nur im grössten Gegensatz und Widerstreit mit Gott erblicken kann und sich in einem Zustand befindet, in welchem er nicht, wie nach Origenes, in seiner Freiheit immer noch das zureichende Mittel hat, sich selbst wieder aufzuhelfen, sondern die Grösse seines sittlichen Verderbens ist eben daraus am besten zu ermessen, dass seine Freiheit selbst, in der Unfähigkeit zu allem Guten und der überwiegenden Macht der sinnlichen Begierde, nur noch die Freiheit zum Bösen ist. Alles, wodurch das durch die Sünde Verlorene ihm wieder zu Theil wird, kann daher nur ein freies Geschenk der Gnade sein, selbst der Glaube, durch welchen er das ihm dargebotene Heil der Erlösung in sich aufnimmt, kann nur durch die Gnade in ihm erweckt werden, sein ganzes Bewusstsein theilt sich in den Gegensatz der Sünde und Gnade, als die beiden einander völlig entgegengesetzten Elemente desselben. Dass diese Theorie in einem ganz anderen Sinne als die des Origenes, eine Form der christlichen Philosophie genannt zu werden verdient, ist von selbst klar. Die absolute Bedeutung des christlichen Princips kann nicht stärker ausgesprochen sein, als in dem Hauptsatze der augustinischen Lehre, dass der Mensch alles, was er im höheren, geistigen Sinne ist, nur durch die Vermittlung der Gnade ist, dass er in demselben Verhältniss, in welchem er durch die Sünde in den grössten Gegensatz zu Gott gekommen ist, durch die Gnade sich

versöhnt und Eins mit Gott wissen darf. In dem Bewusstsein dieser vermittelnden Momente steht er auf dem absoluten Standpunkt des christlichen Bewusstseins, die Frage ist nur, mit welchem Rechte er sich als Subject eines Processes betrachten kann, welcher sich einzig nur im Elemente des sittlichen Bewusstseins bewegen soll, ob nicht, wo er selbst das thätige Subject sein soll, alle Thätigkeit nur auf der Seite Gottes steht, so dass in demselben Verhältniss, in welchem bei Origenes die Freiheit des endlichen Subjects das Ueberwiegende ist, so bei Augustin die Freiheit des Subjects von der Absolutheit Gottes verschlungen wird. Dass er das Subject der Sünde ist, leidet gar keinen Zweifel, aber es findet doch auch schon in Ansehung dieses Moments das Eigene statt, dass, so sehr die Sünde die eigenste unmittelbarste That des Menschen sein soll, sie doch auch auf einen jenseits des Bewusstseins des Einzelnen liegenden Ursprung zurückgeführt wird, welcher zwar nicht wie nach Origenes in der übersinnlichen Welt liegt, sondern in der sinnlichen, aber als mit dem Anfang der Menschengeschichte zusammenfallend, doch gleichfalls idealer übergeschichtlicher Natur ist. Schon dadurch wird der Begriff des freien selbstthätigen Subjects beschränkt, in noch weit höherem Grade aber geschieht diess durch das andere Moment, das der Gnade. Auch nach Augustin sollen zwar Gnade und Freiheit sich nicht ausschliessen, aber eine Gnade, welche die Freiheit erst wiederherstellen muss, lässt die durch sie gesetzte Freiheit nicht neben sich bestehen, sondern sie stellt sich auf absolute Weise über die Freiheit. Augustins unwiderstehlich wirkende Gnade hebt alle subjective Freiheit auf, es ist nur die göttliche Allmacht, die in der Form der Gnade in dem Menschen waltet, und wenn auch seine sittliche Zurechnungsfähigkeit noch an dem schwachen Faden der dem Adam vor dem Fall gelassenen Wahlfreiheit hängt, es ist vorauszusehen, dass auch dieser Faden früher oder später vollends zerreisst, und alles menschliche Wollen und Thun nur an den absoluten Rathschluss Gottes geknüpft wird. Will man aber hierin

nur die reine Absolutheit der christlichen Gottes-Idee sehen, vor welcher das endliche Subject in seine Endlichkeit zurückgeht, der Dualismus ist auch jetzt nicht überwunden, er drängt sich nur in einer neuen Form in das christliche Bewusstsein ein. Der Hass gegen das Böse, welcher den in seiner Ueberspannung sich selbst aufhebenden Begriff der Sünde aus sich erzeugt hat, und dieselbe subjective Grundstimmung des Systems ist, wie der Abscheu vor der Materie bei den Gnostikern, bringt das absolute Wesen Gottes in Zwiespalt mit sich selbst, indem er es in zwei einander entgegengesetzte Eigenschaften trennt, deren jede das absolute Wesen Gottes für sich selbst sein will. Man sollte denken, in einem System, in welchem Sünde und Gnade in einem so strengen Gegensatz einander gegenüberstehen, müsse sich die Wirksamkeit der die Sünde aufhebenden Gnade ebenso weit erstrecken, als die Sünde, die durch sie aufgehoben werden soll. Unstreitig wäre diess im Interesse des in den Gegensatz der Sünde und Gnade hineingestellten Subjects, aber die Subjectivität des endlichen Subjects wird auch hier der Objectivität der absoluten Gottes-Idee aufgeopfert. Da Gott seine Gerechtigkeit nicht minder offenbaren muss, als seine Gnade, die eine eine eben so absolute Eigenschaft des göttlichen Wesens ist, als die andere, so kann sich Gott vermöge seiner Gnade nur eines Theils der in demselben Verderben der Sünde liegenden Masse erbarmen, während die Andern nur dazu da sind, dass an ihnen, als den der ewigen Verdammniss Anheimgefallenen, die göttliche Gerechtigkeit sich verherrlichen kann. Es ist diess eine neue Form des Dualismus, welche sich von den früheren Formen dadurch unterscheidet, dass sie nur dem sittlichen Bewusstsein angehört, und der Gegensatz, in dessen Sphäre er sich bewegt, nichts ausser Gott setzt, sondern in der absoluten Idee Gottes selbst begriffen ist. Nur um so mehr aber streitet mit derselben, dass die beiden einander gegenüberstehenden Eigenschaften einen so unvermittelten, in keiner höheren Einheit begründeten Gegensatz

bilden. Denn warum soll Gott, wenn seine Gnade eine so wesentliche Eigenschaft seines absoluten Wesens ist, sich nur der Einen erbarmen und nicht ebenso der Andern, da alle derselben Gnade bedürftig sind, oder warum soll er, wenn er als der absolute Gott auch der gerechte ist, seine Gerechtigkeit nur an einem Theile der Menschen vollziehen, nicht an allen, da doch alle dieselbe verdorbene und verdammungswürdige Masse sind? Darauf lässt sich aus dem System selbst keine Antwort geben. Man kann nur auf den unvertilgbaren Hass gegen das Böse zurückgehen, welcher sich nicht befriedigt sehen könnte, wenn nicht der Sünde durch die göttliche Gerechtigkeit ihr Recht angethan würde. Der so tief wurzelnde Hass gegen das Böse aber, woraus anders ist er seinem letzten subjectiven Grunde nach zu erklären, als aus einer Nachwirkung der manichäischen Weltansicht in dem Geiste Augustins? Die Sünde wirkt in seinem System in der Menschheit mit derselben Macht eines selbstständigen Princips, wie in den gnostischen Systemen die Materie in der Welt. Wie früher Geist und Materie sind jetzt das Gute und das Böse, oder Sünde und Gnade, die substanziellen Mächte, in deren Gegensatz Alles begriffen ist.

Gerade diese Hauptbegriffe, um welche das augustinische System sich bewegt, hat der Verfasser in seiner Darstellung nicht so hervorgehoben, wie zur richtigen Auffassung seines eigenthümlichen Charakters hätte geschehen sollen. Was hilft es, die Ansichten Augustins über die Philosophie überhaupt und ihre allgemeinsten Gründe, seine Lehre von Gott, der Welt, dem Menschen mit aller Ausführlichkeit darzulegen, wenn nicht vor Allem die Hauptpunkte in's Auge gefasst werden, in welchen der Begriff der christlichen Philosophie sich fortbewegt, und durch den Gang der Sache selbst von einer Form zu einer andern fortgetrieben wird? Erst in der Uebersicht, welche der Verf. zum Schlusse seiner Darstellung noch gibt, versucht er es, noch etwas tiefer einzudringen. Um den Leh-

ren Augustins im Ganzen einen Zusammenhang abzugewinnen, bemerkt er (S. 426), haben wir unstreitig von dem Punkte auszugehen, welchem er besonders in der Fortbildung der Kirchenlehre sein Nachdenken zugewendet hatte, von dem Verhältniss der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit. Welche Vorstellung aber ist es, hierin gerade den Einfluss der heidnischen Philosophie auf den Gedankengang Augustins sehen zu wollen, und die Annahme der augustinischen Lehre von der Gnadenwahl in ihrer ganzen Verzweigung für gleichbedeutend zu halten mit der Annahme der heidnischen Vorstellungsweisen, von welchen Augustin sich nicht völlig habe befreien können (S. 427)? Auf diesen Conflict eines heidnischen Elements in der Lehre Augustins mit dem Christenthum kommt der Verf. immer wieder zurück. Er bemerkt richtig (S. 432), die Störungen der gleichmässigen Entwicklung der Lehre Augustins gehen alle von dem Gegensatz des Guten und Bösen aus; dass dieser Gegensatz ohne alle Vermittlung bleibe, ja dass die Ausgleichungen desselben, welche ungesucht sich darbieten, zurückgewiesen werden, und er dadurch noch einen harten Zusatz empfange, dass er mit dem Gegensatz zwischen Kirchlichem und Weltlichem fast für gleich erachtet werde, das gebe der Lehre Augustins den Charakter, welcher nicht selten auch von ihren Grundsätzen zurückgeschreckt habe. Den Grund davon aber, dass Augustin den Zusammenhang des Guten mit dem Bösen, die Bedingtheit des Einen durch das Andere, nur oberflächlicher forscht habe, will der Verf. in seinen Vorstellungen von der Nothwendigkeit der Gegensätze zur Gerechtigkeit Gottes und zur Schönheit der Schöpfung finden (S. 434). Die ungenügende Behandlung jenes Gegensatzes hänge auf das genaueste mit dem zusammen, was als Ueberbleibsel vorchristlicher Vorurtheile in der Lehre Augustins anzusehen sei. Es seien zwei Begriffe des alten griechischen Gedankenkreises, welche dem Augustin vorspiegeln, als hätte bei aller Unvollkommenheit der einzelnen Dinge Gott doch eine vollkommene

Welt gemacht, der Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit und der Begriff der Schönheit im Zusammenspiel der Gegensätze (S. 435). Auch darin, dass es selbst dem göttlichen Wesen nur in der Unterscheidung der entgegengesetzten Reiche des Guten und Bösen und in der Unterordnung des letztern unter das erstere möglich sein soll, sich zu offenbaren, sieht der Verf. nur wieder die alten Begriffe der vertheilenden Gerechtigkeit und der ordnenden Schönheit, welche ohne Vermittlung dem Wesen Gottes einverleibt die Schwierigkeit heben sollen. Und nun solle man die seltsame Gestalt beherzigen, in welcher die Lehre Augustins über Gutes und Böses sich darstelle, wenn man das Einzelne in der Welt beachte. Er könne es nicht läugnen, dass Gutes und Böses, wie sie in der Welt vorkommen und im Gegensatz gegen einander stehen, nur abstracte Begriffe seien, nur auf eine abstracte Weise fasse er sie auf, indem er sie wie Sein und Beraubung einander entgegenstelle. Aber dennoch wolle er aus diesen todten Absonderungen, wenn sie nur gehörig von einander geschieden, wenn sie nur nach Verdienst einander über- und untergeordnet würden, die Schönheit der Welt zusammensetzen, dennoch verwandle er sie, anstatt sie gehörig abzusondern und auch wieder zusammenzusetzen, unter der Hand in lebendige Gestalten, welche das Schauspiel der Geschichte aufführen sollen u. s. w. (S. 439). Alles diess und Anderes, was Ritter noch weiter in demselben Sinne sagt, beruht auf einer unklaren Auffassung des augustinischen Begriffs des Bösen. Das Böse ist allerdings nach Augustin negativ die Negation des Guten, als des Seienden, wo in den endlichen Dingen ein Mangel an Realität, der Unterschied eines Plus und Minus ist, da findet dieser negative Begriff des Bösen seine Anwendung, das Böse ist so überhaupt das differenzirende Princip, oder das Böse ist immer nur am Guten als die Corruption des Guten, die aber auch wieder ihr Gutes hat, da in der getheilten endlichen Welt Alles nur relativ ist. Mit diesem negativen Begriff des Bösen widerlegt Augustin den

Manichäismus, und die von demselben wegen des Bösen in der Welt erhobene Anklage, indem es keine Schönheit und Vollkommenheit in der Welt geben könnte, wenn es nicht auch einen Unterschied, eine Abstufung, ein Plus und Minus, einen Mangel an Realität gäbe. Unrichtig ist nun aber, wenn man behauptet, Augustin sei nur bei diesem negativen Begriff des Bösen stehen geblieben. Ist das Böse die Corruption des Guten, so setzt diese Corruption ein corrumpirendes Princip voraus, dieses Princip ist nach der Lehre Augustins der von Gott, oder dem Guten, sich abkehrende, in seiner Selbstheit sich ergreifende Wille. Durch den in sich selbst bösen, keine weitere Ursache des Bösen voraussetzenden Willen ist die Sünde die Corruption in der menschlichen Natur geworden. Was ist nun aber hierin Seltsames und Befremdendes? Und kann gesagt werden, Augustin habe nur einen abstracten Begriff des Bösen, welchem er unter der Hand einen lebendigen unterschiebe? Wozu überhaupt hier jene Unterscheidung eines angeblich heidnischen Elements von dem christlichen in dem System Augustins? Der negative Begriff des Bösen hat an sich mit dem griechischen Schönheitsbegriff nichts zu thun, und wenn Augustin die Gerechtigkeit der Gnade entgegensetzt, so ist doch gewiss dabei nicht an die vertheilende Gerechtigkeit zu denken. Es ist ein sehr unbefriedigender Eindruck, welchen die Darstellung des Verf. zurücklässt, wenn er sie mit den Worten schliesst: Die Mängel und Widersprüche müssen uns darauf aufmerksam machen, dass in der That zwei entgegengesetzte Grundansichten in ihm wirksam sind, welche, indem keine derselben zu einer völligen Herrschaft gelangen kann, um sich doch die Wage zu halten, in ihrem Streit gegen einander zu den äussersten Einseitigkeiten sich steigern. Vorchristliche Vorurtheile irren noch immer den Augustinus, unstreitig sei aber in der Mischung der augustinischen Lehre das christliche Element bei weitem das vorherrschende, und es empfangen daher selbst die alterthümlichen Vorurtheile bei ihm eine Wendung, dass sie der Kirche dienen müssen (S. 443). Vorchrist-

liches greift freilich noch immer in das Christliche ein, was aber der Verf. als vorchristlich und heidnisch angesehen wissen will, ist theils nicht so zu bezeichnen, theils hat es auf das System Augustins den Einfluss nicht gehabt, welchen der Verfasser ihm zuschreibt.

Demungeachtet hat die Auffassungsweise des Verfassers auch wieder etwas Wahres, man kann durch sie für das augustinische System einen Standpunkt der Betrachtung gewinnen, welcher uns in das innere Verhältniss der verschiedenen Elemente, die in ihm zu unterscheiden sind, tiefer hineinblicken lässt, nur muss diess auf andere Weise geschehen, als es von dem Verfasser selbst geschehen ist. Man kann mit Recht den Grundbegriff des Systems in das Böse setzen. In dem sowohl negativen als positiven Begriff des Bösen, wie er dem augustinischen System zu Grunde liegt, theilt sich dasselbe in zwei einander gegenüberstehende Seiten, von welchen jede als Totalität für sich das ganze System an sich zu ziehen sucht, aber auch nur auf eine einseitige Weise in sich darstellen kann. Das Böse seinem negativen Begriffe nach ist das Princip der Weltentstehung und Weltentwicklung. Die Welt kann als Offenbarung Gottes die Vollkommenheit des göttlichen Wesens nur dadurch in sich darstellen, dass sie in ihrer Unendlichkeit eine unendlich getheilte ist. Das Böse trägt daher selbst zur Vollkommenheit und Schönheit des Weltganzen bei, als wesentliche Bedingung derselben, da Schönheit und Vollkommenheit nicht möglich ist, ohne dass es auch verschiedene Grade des Seins, ein Plus und Minus, einen Mangel an Realität gibt. Soll nun aber dieser negative Begriff des Bösen consequent festgehalten und durchgeführt werden, so müsste auch das sittlich Böse als die Negation des Guten genommen und als nothwendig zur Vollkommenheit der Welt betrachtet werden. Es fehlt bei Augustin nicht an einzelnen Andeutungen dieser Art, und wenn er wenigstens

die Verdammung des Bösen als die nothwendige Voraussetzung der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet, so hat er hiemit einen weiteren Schritt gethan, die Nothwendigkeit des Bösen auch im sittlichen Sinne aus der absoluten Idee Gottes zu begreifen. Allein er ist auf diesem Wege nicht weiter fortgegangen, und sein Begriff der Sünde macht es ihm schlechthin unmöglich, das sittlich Böse nur als die Negation des Guten aufzufassen. Noch mehr aber würde es seinem Systeme widerstreiten, das Böse in jenem negativen Sinne auf das sittlich Böse zurückzuführen, und die Unvollkommenheit und Endlichkeit der Welt, welche, vom Standpunkte Gottes aus betrachtet, die Vollkommenheit und Schönheit der Welt ist, aus einem ursprünglichen Acte der Freiheit, einem in der geistigen Welt durch das Princip der Selbstbestimmung des Willens geschehenen Abfall vom Guten zu erklären. So spaltet sich demnach das ganze System in die sowohl negative als positive Seite des Begriffs des Bösen, aber diese beiden Seiten stehen noch unvermittelt neben einander, der negative Begriff lässt sich nicht auf den positiven und dieser nicht auf jenen zurückführen, das Eine wie das Andere ist eine wesentliche Bestimmung des Begriffs des Bösen und doch schliessen sich beide nicht zur Einheit des Begriffs zusammen. Sofern der negative oder metaphysische Begriff des Bösen, welchem zufolge das Böse das Endliche ist, seine vollkommenste Ausbildung im späteren Platonismus erhalten hat, könnte man in diesem Sinne auch sagen, die heidnische und christliche Weltansicht liegen in Augustins System noch im Streit mit einander.

Zwischen Origenes und Augustin steht Athanasius, an dessen Namen die ganze Geschichte des arianischen Streits sich anknüpft. Auch er bezeichnet daher einen wichtigen Punkt in der Reihe der hier sich entwickelnden Momente. Könnte man noch ein Bedenken darüber haben, ob die Geschichte der christlichen Philosophie auch nach solchen Lehren zu fragen habe, welche vor-

zugsweise zum positiven Inhalt des Christenthums gehören, so würde das beste Kriterium zur Beurtheilung dieser Frage die Lehre von der Dreieinigkeit sein. Dass es die Geschichte der christlichen Philosophie vor allem mit der Lehre von Gott zu thun hat, kann ja in keinem Falle bezweifelt werden, wie sollte aber auf dem Standpuncte des christlichen Bewusstseins von Gott die Rede sein können, ohne dass er als der Dreieinige nach der Lehre des Christenthums betrachtet wird? Sollte aber dadurch die Geschichte der christlichen Philosophie in die Nothwendigkeit sich versetzt sehen, in das ganze Gewühl der über diesem Dogma entstandenen theologischen Streitigkeiten und in das Gewirr aller jener so subtilen und abstrusen Bestimmungen sich einzulassen, welche dem vernünftigen Denken zuletzt alles Interesse an demselben genommen haben? Gewiss nicht, sondern ihre Aufgabe kann auch hier nur sein, die aus dem Entwickelungsgange des Dogma sich ergebenden allgemeinen Gesichtspunkte festzustellen, unter welche die Lehre von derDreieinigkeit gestellt werden muss, wenn die Hauptmomente des ernsten, so lange dauernden Streits auch als Momente des der Entwickelung des Dogma immanenten Denkprocesses betrachtet werden sollen. Um diese Gesichtspuncte zu bestimmen, dürfen wir uns nur in den bisher entwickelten Gang der christlichen Philosophie hineinstellen, um uns von demselben aus über die neue hier vorliegende Aufgabe zu orientiren. Ihren Ausgangspunct, das Element, in welchem sie sich bewegt, kann die christliche Philosophie nur in der Idee Gottes haben. Ihr wesentlicher Inhalt ist die sich explicirende Idee Gottes. Expliciren kann sich aber die Idee nicht, ohne dass sie die in der Einheit des Begriffs enthaltenen Momente aus sich heraussstellt, als die Unterschiede, durch deren Vermittlung erst die Idee die in sich selbst zurückgehende Identität mit sich selbst ist. In jeder Form der christlichen Philosophie stellt sich die Idee Gottes unter dem Gesichtspunct eines bestimmten Gegensatzes dar, welcher

erst entwickelt werden muss. Je nachdem dieser Gegensatz in dem Wesen der Idee selbst mehr oder minder tief begründet ist, sind die Formen der christlichen Philosophie selbst unter sich verschieden. Was in den gnostischen Systemen noch der äusserlich dualistische Gegensatz zwischen Geist und Materie ist, ist in dem System des Origenes schon der rein geistige, aber noch nicht aus der Idee Gottes selbst begriffene, darum ihr noch äusserlich bleibende Gegensatz zwischen Gott, als dem Einen absoluten Geist, und der Gesammtheit der zwar an sich noch mit sich identischen, aber in dem Princip der Freiheit in sich getheilten und in den grössten Unterschied auseinandergehenden endlichen Geister. In dem System Augustins verhalten sich zwar die beiden Seiten, die hier einander gegenüberstehen, die objective und die subjective, nicht so äusserlich zu einander: ist die Gerechtigkeit Gottes eine nicht minder absolute Eigenschaft als seine Gnade, so können sich auch die Guten und Bösen nur wie die Erwählten und Verdammten zu einander verhalten, wir haben also hier einen Gegensatz, welcher in den Grund der Nothwendigkeit seiner Vermittlung nicht tiefer zurückgehen könnte, aber es ist nur ein Gegensatz des sittlichen Bewusstseins, welcher es noch völlig unerklärt lässt, warum das absolute Wesen Gottes in ihn sich spalten muss. In einer neuen Form stellt sich derselbe Vermittlungsprocess, in dessen Sphäre die christliche Philosophie sich immer bewegt, in dem arianischen Streit über das Trinitätsdogma dar. Der Gegensatz, welcher hier vermittelt werden soll, ist ganz ein der Idee Gottes immanenter; er ist kaum ein Gegensatz zu nennen; es ist nur der Unterschied Gottes von sich selbst, wenn Gott als Vater in dem Sohn ein mit ihm selbst identisches Wesen sich gegenüberstellt. Und doch schliesst dieser Unterschied, welcher nur ein verschwindendes Moment der Idee Gottes zu sein scheint, schon die ganze Tiefe des Gegensatzes in sich, in welchen das christliche Bewusstsein auseinander gehen

kann, wenn es alle seine Momente aus sich herausstellt. In der Idee des Sohnes ist ja ideell schon der ganze Process der Erlösung enthalten, durch welchen das Christenthum die Einheit des Menschen mit Gott vermittelt werden lässt. Eben diess aber nun, dass die Idee Gottes, wenn Gott als Vater den Sohn aus sich erzeugt, sich nicht in sich selbst spalten kann, ohne dass der einmal gesetzte Unterschied zu einem immer grösseren, das Wesen Gottes in Zwiespalt und Widerspruch mit sich selbst bringenden Risse zu werden droht, ist das Interesse, das das speculative Denken, oder die christliche Philosophie an dem Trinitätsdogma nehmen muss. Auf der einen Seite muss der Unterschied, sobald ihn einmal die Idee aus sich herausgestellt hat, zu seinem vollen Rechte gelangen, auf der andern Seite darf die Idee das Band ihrer Identität mit sich selbst auf keine Weise sich lösen lassen. Diess ist der Gegensatz zwischen Arius und Athanasius. Der Eine kann sich keine reelle Verschiedenheit des Sohnes von dem Vater denken, ohne dass der Sohn im Grunde nur die Bedeutung eines kosmologischen Princips erhält, die Lehre des Andern dagegen kann es zu keinem wahren und wirklichen Unterschied bringen, weil ihr der Sohn auch in seinem Unterschied nur wieder dasselbe sein soll, was der Vater ist. Bei dem Einen ist zwar ein Gegensatz, der der Vermittlung bedarf, aber bei dem Uebergewicht des Unterschieds fehlt es an dem den Gegensatz vermittelnden Princip der Einheit, bei dem Andern ist die Einheit zu überwiegend, als dass es zu dem Gegensetz kommt, welchen die Vermittlung der Einheit, wenn sie ihre rechte Bedeutung haben soll, zur Voraussetzung haben muss.

Halten wir mit den hier angedeuteten Momenten die Darstellung des Verf. zusammen, so wird man in ihr nur wenig ihnen Entsprechendes finden. Was über die Lehre des Athanasius bemerkt wird, ist überhaupt nicht sehr bedeutend, der Verf. hält sich aber nicht einmal an die das Trinitätsdogma betreffenden Hauptschriften des Atha-

nasius, sondern die Quelle, aus welcher er dessen Lehre entwickelt, sind eigentlich nur die beiden zusammengehörenden Bücher *contra gentes* und *de incarnatione Verbi*, zwei Schriften, welche, wenn sie auch mit Recht dem Athanasius zuzuschreiben sind, jedenfalls in die vorarianische Periode seines Lebens gehören und nichts enthalten, was eine nähere Beziehung auf die Lehre hätte, durch deren Feststellung Athanasius seine geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Was der Verf. über diese Lehre selbst bemerkt, gibt nur eine sehr mangelhafte und dürftige Vorstellung von der Gestalt, welche sie durch Athanasius erhalten hat. Besser ist die Lehre des Arius entwickelt, wäre nur ihr Gegensatz zur athanasianischen schärfer hervorgehoben. Die Lehre des Arius will der Verf. den Vorstellungsarten zuzählen, welche aus der heidnischen Ansicht über das Verhältniss der Welt zu Gott hervorgegangen waren, nachdem der Monotheismus den Polytheismus mehr und mehr verdrängt und zuletzt auch dahin geführt hatte, von der Einheit der Welt auf die Einheit eines weltbildenden aber beschränkten Grundes zu schliessen. Die grösste Aehnlichkeit habe der weltbildende Gott des Arius mit der Götterwelt der Heiden, welche zum Gedanken eines obersten Gottes sich zwar erhoben hatten, aber sich nicht davon überzeugen konnten, dass dieses reine und vollkommene Wesen sich herablassen könne, eine solche Welt sinnlicher Dinge selbst zu erschaffen (S. 29). Welche Heiden hätten sich aber zum Gedanken eines solchen obersten Gottes erhoben? Man kann hier nur an die alexandrinische Idee des Logos als eines Untergottes denken, aber diese ist ja nicht einzig auf heidnischem Boden erwachsen, sondern sie hat die Objectivität der alttestamentlichen Gottes-Idee zu ihrer Voraussetzung. Der Arianismus hat zwar allerdings darin ein gewisses heidnisches Gepräge, dass er kein Bedenken trägt, seinen Logos, obgleich er an sich nicht Gott ist, als Gott zu prädiciren; dass aber der Arianismus gerade heidnischen Ursprungs

sei, lässt sich nicht behaupten, ebenso wenig kann man sagen, dass er das Resultat eines kosmologischen Schlusses sei, sondern er kann nur daraus erklärt werden, dass sich zuvor schon in der Trinitätslehre eine Richtung gebildet hatte, welche der absoluten Gottes-Idee gegenüber den Sohn dem Vater so viel möglich unterordnen zu müssen glaubte und daher auch auf seine wesentliche Verschiedenheit drang. Diese Richtung hat ihren nächsten Ausgangspunct in Origenes, welchen man nicht ohne Grund den Vater des Arianismus genannt hat. Je mehr man aber auf die Trennung des Sohnes vom Vater drang, desto mehr wurde der Sohn zur Welt herabgedrückt. Nur daher kommt es, dass er den Arianern zum Princip der geschaffenen endlichen Welt wurde, nicht aber hat diess von Anfang an darin seinen Grund, dass sie erst vom Begriffe der Welt aus auf den des Sohnes gekommen wären. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verf. noch dem Arianer Eunomius, dessen Lehre von Gott sowohl an sich als auch wegen ihrer scheinbar einander widersprechenden Bestimmungen beachtenswerth ist. Es stehen in seiner Lehre zwei Behauptungen sehr schroff einander gegenüber, auf der einen Seite, dass Gott unerkennbar sei für den Gedanken des Menschen und unaussprechlich, auf der andern, dass er durch reine Vernunft erkannt und sein Wesen ausgedrückt werden könne in einem vollkommen bezeichnenden Worte. Beide Behauptungen glaubt der Verf. dadurch mit einander vereinen zu können, dass er annimmt, Eunomius habe eine doppelte Erkenntniss des Menschen unterschieden. Er habe den Weg verworfen, welchen die orthodoxe Lehre verfolgte, durch die geschaffene Welt vermittelst der Analogie zwischen dem Wesen und dem Wirkenden die schöpferische Thätigkeit und das Wesen des Wirkenden zu erkennen und dagegen keine andere als die unmittelbare Erkenntniss Gottes in seinem Wesen für genügend gelten lassen wollen (S. 71). Dadurch ist jedoch der Widerspruch noch nicht gehoben. Behauptete Eunomius,

Gott wisse von seinem Wesen nicht mehr, als wir, vielmehr was wir von ihm wissen, das wisse auch er, was aber wiederum er, das finden wir auch unveränderlich in uns, wie konnte er zugleich behaupten, kein Wort und kein Gedanke vermöge das Unaussprechliche und Undenkbare des Göttlichen auszudrücken? Es lässt sich voraus nicht glauben, dass Eunomius neben dem Hauptsatz seiner Lehre auch wieder das gerade Gegentheil behauptete, in der That existirt auch dieser Widerspruch nur in der Darstellung des Verf., indem er aus Missverständniss in der S. 69 von ihm citirten Stelle aus Greg. Nyss. c. Eunom. XII. p. 738. das, was Gregor zur Widerlegung der Ansicht des Eunomius sagt, als die Ansicht des Eunomius selbst nahm*). Dagegen hat der

*) Um jedem selbst Gelegenheit zu geben, sich von der Richtigkeit meiner Behauptung zu überzeugen und um zu verhüten, dass der die Lehre des Eunomius ganz entstellende Irrthum durch das Werk des Verf. sich weiter verbreite, halte ich es für nöthig, die fragliche Stelle hier selbst in ihrem Zusammenhange beizusetzen. Die Eunomianer behaupten, sagt Gregor, man dürfe nicht auf das Gemeinsame der Namen sehen, durch welche die Gleichheit der Würde des Sohnes mit dem Vater bezeichnet wird, sondern man müsse aus dem Gegensatz des Ungezeugten zum Gezeugten auf den Unterschied der Naturen schliessen, denn das sei die göttliche Natur, was der Name der Ungezeugtheit bezeichnet. *Εἶτα*, heisst es nun weiter, *πάντων τῶν ἀνθρώπων τῶν γε νῦν ἐχόντων ἀμήχανον εἶναι λογιζομένων, δυνάμει τινὶ ῥημάτων τὴν ἄφραστον φύσιν ἐξαγγελθῆναι, ὅτε τῆς γνώσεως ἡμῶν τοσοῦτον ἐκτεινομένης, ὡς εἰς τὰ ὑπερέκεινα τῶν γιγνωσκομένων φθάνειν, ὅτε τῆς τῶν λόγων ὑπηρεσίας τοσαύτην δύναμιν ἐν ἡμῖν κεκληρωμένης, ὡς ἱκανὴν εἶναι τὸ νοηθὲν ἐξαγγεῖλαι, εἴπερ τι ὅλως ὑψηλόν τε καὶ θεῖον ἐπὶ νοῦν ἔλθοι, πάλιν* (hier folgt nun der Gegensatz zu dem, worauf sich Gregor zuvor als auf eine allgemein angenommene Wahrheit beruft) *οἱ σοφοὶ ἤτοι πολλὴν ἀβλητηρίαν καὶ τῆς λογικῆς ἐπιστήμης ἀπειρίαν τῶν πολλῶν καταψηφιζόμενοι, αὐτοί τε εἰδέναι διαβεβαιοῦνται ταύτην καὶ, οἷς ἂν ἐθέλωσι δύνασθαι, τὴν περὶ τούτων ἐμποιῆσαι γνῶσιν, καὶ διὰ τοῦτο λέγουσι μηδὲν ἕτερον εἶναι τὴν θείαν φύσιν, πλὴν τὴν ἀγεννησίαν αὐτὴν καὶ ταύτην κυριωτάτην καὶ ἀνωτάτην καὶ ἀνωτάτω προσαγορεύοντες ἅπαν τὸ μεγαλεῖον τῆς θεότητος τῇ φωνῇ ταύτῃ ἐγκατακλείουσιν, ὡς ἐκ τούτου κατασκευάζεσθαι εἰ ἡ ἀγεννησία τὸ κυριώτατον τῆς οὐσίας ἐστὶ, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν θεοπρεπῶν ὀνοματῶν ταύτῃ συνήρτηται* u. s. w. Es ist nichts klarer, als dass Gregor nur im Gegensatz gegen Eunomius das menschliche Unvermögen, Gott zu erkennen, behauptet, ebenso klar ist es aber auch, dass die entgegen-

Verf. in der Lehre des Eunomius wirklich eine stattfindende Schwierigkeit zu wenig beachtet. Wenn Eunomius aus der Ungleichheit des Sohnes und Vaters schloss, wir müssen zwar durch die Hülfe des Sohnes, aber doch zuletzt über diesen hinausgehend eine unmittelbare Erkenntniss des Vaters haben, wie lässt sich mit der Annahme dieser unmittelbaren Erkenntniss die Voraussetzung vereinigen, dass der Sohn es ist, durch welchen alle wahre Erkenntniss Gottes für uns vermittelt wird? Sollte er den an den Herrn Glaubenden eine Erkenntniss zugeschrieben haben, welche der Sohn selbst, seiner Trinitätslehre zufolge, nicht gehabt haben könnte? Ich kann zur Lösung dieser Schwierigkeit nur an das von mir schon an einem andern Orte Gesagte erinnern *) und will hier nur noch bemerken, dass in der auch vom Verf. (S. 67) aus Greg. Nyss. c. Eunom. X. p. 674. citirten Stelle: *ὁ γὰρ νᾶς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιςευκότων, πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν ἀσίαν ὑπερκύψας, ἀδὲ ἐπὶ τῆς τᾶ υἱᾶ γεννήσεως ἵςασθαι πέφυκεν, ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίᾳ ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος,* nicht zu übersehen ist, wie es blos heisst, der Geist der Gläubigen soll nicht blos bei der *γέννησις τᾶ υἱᾶ* stehen bleiben. So betrachtet ist der Sohn als gezeugt nur der objective Begriff des Endlichen und gleichsam nur dazu da, um an ihm des Unterschieds des Endlichen und Unendlichen sich bewusst

gesetzte Ansicht des Eunomius sich ganz auf seinen Begriff von der Ungezeugtheit Gottes gründet. Diese galt ihm als der substanzielle in seiner Absolutheit sich selbst setzende Begriff des göttlichen Wesens, weswegen er auch die Ungezeugtheit Gottes nicht bloss *κατ' ἐπίνοιαν* in der Weise der blossen Vorstellung von Gott ausgesagt wissen wollte, da die Vorstellung nur etwas Subjectives ist — *λέγει μὴ δεῖν κατ' ἐπίνοιαν ἐπιφημίζεσθαι τῷ θεῷ τὸ ἀγέννητον, τὰ γὰρ ἅτω λελεγμένα ταῖς φωναῖς, φησὶ, συνδιαλύεσθαι πέφυκε,* a. a. O. S. 704 vgl. 739). Die Ungezeugtheit ist demnach der objective Begriff des göttlichen Wesens, in welchem man unmittelbar weiss, was Gott an sich ist, womit jedoch die negativen Bestimmungen, dass Gott einfach, ohne Quantität und Grösse, nicht zusammengesetzt sei (a. a. O. S. 73) gar wohl zusammenbestehen können.

*) Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit I, S. 385 f.

zu werden, als *κύριος* dagegen ist er selbst wissendes Subject wie alle Gläubigen, und es ist demnach in dieser Beziehung auch sein Wissen in dem Grade ein höheres, als er überhaupt als *κύριος* höher steht als die Gläubigen. Sehr nachdrücklich bestreitet der Verf. bei der Lehre des Eunomius noch den Einfluss, welchen schon nach der Behauptung der alten Kirchenlehrer die aristotelische Philosophie auf sie gehabt haben soll. Es kommt hier Alles darauf an, was man unter diesem Einfluss versteht. In materieller Hinsicht konnte freilich die aristotelische Philosophie auf die Lehre des Eunomius nicht einwirken, wohl aber in formeller, wie der Verf. selbst zugibt, wenn er meint, dass nichts weiter als das Dringen auf Bestimmtheit der wissenschaftlichen Begriffe dem Eunomius den Spottnamen eines Aristotelikers zugezogen habe. Dagegen behauptet er auch wieder zu viel, wenn er sagt, dass fast alle Hauptsätze der Lehre des Eunomius sich der aristotelischen Philosophie entgegensetzen (S. 69). Dass Eunomius zwar die vollkommene Erkennbarkeit Gottes behauptet, aber doch keineswegs dem Verstande die Einsicht in das Wesen Gottes zugestanden habe, ist, wie schon bemerkt worden ist, ein blosses Missverständniss. Noch stärker aber soll es, wie der Verf. meint, gegen die aristotelische Lehre anlaufen, wenn Eunomius behaupte, Gott werde nicht aus seinen Energien, sondern in seinem Wesen erkannt, und wenn er von der Lehre, das Wesen Gottes werde in dem Begriff und dem Namen des Unerzeugten dargestellt, plötzlich zu der überraschenden Behauptung sich wende, dass die Nennwörter, die Namen der Dinge, überhaupt ewiger Natur und keineswegs menschlicher Erfindung seien, eine Schöpfung Gottes, so gut wie die Dinge der Welt, dazu bestimmt, uns das wahre Wesen der Dinge zu offenbaren, an welchem Zuge man die Lehre Plato's nicht verkennen könne, dass die Nennwörter das Wesen, die Idee der Dinge darstellen sollen. Das Letztere mag als ein minder wesentlicher

Punct auf sich beruhen, das Erstere aber bedarf gleichfalls einer Berichtigung. Wenn der Verf. in jener Behauptung des Eunomius einen Widerspruch mit der aristotelischen Philosophie finden will, so kann sich diess nur darauf beziehen, dass nach Aristoteles die Energie das Wesen der Dinge selbst ist, es ist aber auch sogleich klar, dass Beide, Eunomius und Aristoteles, mit dem Begriff der Energie einen ganz verschiedenen Sinn verbinden. Wenn Eunomius zwischen *ȣ̓σία* und *ἐνέργεια* unterscheidet, so verhalten sich beide zu einander wie Substanz und Accidens, und die *ἐνέργεια* ist nur die aus der Substanz hervorgegangene Wirkung, die als solche nicht die Substanz, das Wesen selbst ist, wenn aber Aristoteles dem *ἐνεργείᾳ ὂν* das *δυνάμει ὂν* entgegensetzt, sofern ihm die Form das Wirkliche ist, die Materie das Mögliche, so ist ihm das *ἐνεργείᾳ ὂν* als das Wirkliche das substanzielle Wesen der Dinge selbst. Näher betrachtet führt daher die von Eunomius gemachte Unterscheidung einer doppelten Erkenntnisweise, welcher zufolge wir auf dem einen der beiden zur Auffindung dessen, was wir suchen, uns gegebenen Wege *τὰς ȣ̓σίας αὐτὰς ἐπισκοπȣ́μενοι καθαρῷ τῷ περὶ αὐτῶν λόγῳ τὴν ἑκάστȣ ποιȣ́μεθα κρίσιν*, auf dem andern aber *διὰ τῆς τῶν ἐνεργειῶν ἐξετάσεως, ἣν ἐκ τῶν δημιȣργημάτων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων διακρίνομεν*, gerade auf den Hauptsatz der aristotelischen Lehre, dass das Substanzielle das Einzelne sei. Denn was anderes kann Eunomius mit seiner so strengen Unterscheidung zwischen *ȣ̓σία* und *ἐνέργεια* bezwecken als nur diess, Alles, was nicht die *ȣ̓σία* selbst ist, von ihr zu trennen, um jedes Ding ganz nur als das zu nehmen, was es in seinem reinen Fürsichsein ist? Etwas wesentlich Anderes als das Wesen kann die Wirkung nur insofern sein, sofern vorausgesetzt wird, sie sei nicht die reine Wirkung des Wesens, sondern es habe Verschiedenes zusammengewirkt, um diese bestimmte Wirkung hervorzubringen. Will man also wissen, was das Seiende seinem substanziellen Wesen nach ist, so kann man sich

nur an das halten, was jedes Einzelne für sich ist, das für sich Seiende ist auch das an sich Seiende. Auf diese allgemeine Ansicht führt demnach die Unterscheidung des Eunomius zurück und die geistige Thätigkeit, in welche er das Princip der Erkenntniss der Wahrheit setzte, kann ihm somit nur der abstrahirende trennende Verstand gewesen sein, dessen Sache es ist, alles Gegebene so viel möglich in seine Elemente aufzulösen, um das Unmittelbare von dem blos Mittelbaren, das Ursprüngliche von dem Abgeleiteten, die wirkende Ursache, als das Substanzielle, von der Wirkung zu unterscheiden, oder alles Gegebene in dem reinen Begriff seines Wesens aufzufassen (*καθαρῷ λόγῳ τὴν ἑκάστε ποιεῖσθαι κρίσιν*). Aristotelisch ist so unstreitig die Lehre des Eunomius ihrer allgemeinen formellen Grundlage nach, und man darf sich daher nicht wundern, dass sie auch in der Lehre von Gott eine gewisse Analogie mit der des Aristoteles hat. Eunomius fasst das Verhältniss Gottes zum Sohn ebenso abstract auf, wie Aristoteles das Verhältniss Gottes zur Welt. Wie sich dem Aristoteles das Resultat ergab, dass Gott, weil das höchste Princip schlechthin unbewegt sein soll und weder schaffend noch handelnd thätig ist, auch keine positive Einwirkung auf ein Anderes zugeschrieben werden kann, so kann nach der Lehre des Eunomius Gott sein Wesen keinem Andern mittheilen, oder nichts wirken, was als eine wesentliche Wirkung seines Wesens anzusehen wäre. Kann alles, was ist, um zu bestimmen, was es wesentlich ist, nur in seinem reinen Fürsichsein genommen werden, so kann das Wesen Gottes nur in den abstracten Unterschied des Unendlichen vom Endlichen gesetzt werden, Gott ist, wie Aristoteles sagt, das schlechthin Unbewegte im Unterschied von dem Bewegten, oder wie Eunomius das Wesen Gottes bestimmte, das Ungezeugte in seinem Unterschied von dem Gezeugten. Das Eine wie das Andere ist der substanzielle Begriff des göttlichen Wesens, auf welchen alles Andere zurückgeführt werden muss. Dem-

ungeachtet lässt es sich der Verf. nicht nehmen, dass Eunomius sich an die Denker anschliesse, welche allein in der Beschauung ihres Innersten ihre Sehnsucht nach Anschauung Gottes befriedigt zu sehen hofften. Er sei Platoniker fast in demselben Sinn, in welchem es Plotinus um ein Jahrhundert früher gewesen sei. So wie dieser habe er sich nicht damit begnügt, Gottes Wesen in seinen Ausflüssen oder in den Wirkungen seines Willens zu erkennen, weil diese doch immer am Gegensatz und an der Mannigfaltigkeit, ja an der Vergänglichkeit litten (S. 79). Allein die Annahme eines solchen Platonismus bei Eunomius scheitert immer wieder an Einem Puncte, welchen der Verf. zu wenig beachtet hat. Er sagt ganz richtig, seine Sonderung der Begriffe gehe wesentlich nur darauf aus, den Gegensatz zwischen dem Wesen Gottes und der Welt, auch der weltbildenden Kraft, welche dem Sohne Gottes zukomme, in das grellste Licht zu setzen (S. 72), aber unrichtig ist es, wenn er meint, Eunomius wolle uns dadurch abhalten, irgend einen Begriff des verständigen Denkens auf Gott zu übertragen, weil alle Vielheit der Namen in der Einheit seines Wesens so ausgelöscht sei, dass keine Rede ihn ausdrücken könne (S. 73). Man darf dabei nicht vergessen, dass Eunomius, wenn ihm auch alle Begriffe noch so inadäquat für das Wesen Gottes scheinen mochten, immer wenigstens Einen Begriff davon ausgenommen wissen wollte, den der Ungezeugtheit. Sie hatte für ihn nicht die negative Bedeutung, wie für die Platoniker die Unendlichkeit Gottes, wenn sie mit ihr als der Negation alles Endlichen nur das transcendente Wesen Gottes bezeichnen wollten, sondern in positivem Sinne galt sie ihm so sehr als das specifische Wesen Gottes selbst, dass er nur aus diesem Grunde sich eine ebenso adäquate Erkenntniss des göttlichen Wesens zuschreiben konnte, wie sie Gott selbst habe. Auf diesen positiven, dem Wesen Gottes allein adäquaten Begriff konnte er nicht auf dem Wege des platonischen Idealismus, son-

dern nur dem des ächt aristotelischen Realismus kommen, welcher bei allem Gegebenen nicht, was es im Verhältniss zur Idee nicht ist, sondern vor allem nur, was es wesentlich für sich selbst ist, in seinem specifischen Unterschied von Anderem, wissen will. An eine mystische Anschauung Gottes ist daher hier gewiss nicht zu denken, sondern nur an die Thätigkeit des abstrahirenden und reflectirenden Verstandes, welcher nicht ruhen kann, bis er alles Seiende in dem reinen Begriff seines Wesens (dem *καθαρὸς λόγος*), oder jedes Wesen als Einzelwesen in seinem substanziellen Begriff erfasst hat. Mochten somit dem Eunomius noch so viele Bestimmungen des göttlichen Wesens nur inadäquate Vorstellungen zu sein scheinen, welche nur eine negative Erkenntniss geben, nur um so mehr glaubte er in jenem Einen Begriff das Wesen Gottes als Gegenstand der unmittelbarsten Erkenntniss zu haben, ungefähr wie Spinoza zwar auch von unendlichen Attributen der Realität einer Sache sprach, aber nur in den beiden Attributen seiner Einen Substanz das Wesen Gottes wie mit mathematischer Evidenz begreifen zu können glaubte.

Die Geschichte der christlichen Philosophie darf es nie vergessen, dass sie als solche auch Geschichte der Philosophie ist, und muss es daher als ihre besondere Aufgabe betrachten, den Faden, an welchem die alte griechische Philosophie sich auch noch in die christliche Zeit hineinzieht, in ihren Einwirkungen auf die christliche Theologie zu verfolgen, da jede bedeutendere Gestalt des christlich theologischen Bewusstseyns auf einer zuvor schon vorhandenen allgemeinen Ansicht als ihrer Voraussetzung beruht. Welche Wichtigkeit in dieser Beziehung die beiden merkwürdigsten Systeme der alten griechischen Philosophie, das platonische und das aristotelische, für die Geschichte der christlichen Theologie haben, ist bekannt. Das erstere hatte einen ebenso überwiegenden Einfluss auf die patristische Theologie, wie das letztere auf die scholastische. Von einem Platonismus

der Kirchenväter zu reden, ist längst gebräuchlich, und je genauer man die Denkweise der Väter, nicht blos des zweiten und dritten, sondern auch des vierten und fünften Jahrhunderts, auf die allgemeinen Principien ihrer verschiedenen Richtungen zurückführt, desto mehr muss man sich von der Richtigkeit dieser Ansicht überzeugen. Ist es doch nur aus dem so tief eingreifenden Einfluss des Platonismus zu erklären, dass derselbe gleichsam nicht zufrieden, nur im Stillen und mittelbar einzuwirken, sich zuletzt auch unmittelbar in sich selbst sammelte, und mit dem bestimmten Bewusstseyn seines Zweckes im Grossen am Christenthum versuchte, was bisher auf so manchen Punkten schon unbewusst geschehen war, dem christlichen Dogma das Gepräge des Platonismus aufzudrücken, wie dies die Tendenz der Schriften ist, die unter dem Namen des Areopagiten Dionysius eine nicht geringe Bedeutung für die Geschichte der christlichen Theologie haben. Auch für die Geschichte der christlichen Philosophie muss diese Form des christlichen Platonismus von grösstem Interesse seyn, als eine Erscheinung, in welcher, je inniger in ihr Platonismus und Christenthum mit einander verschmolzen sind, auch der specifische Unterschied beider sich um so mehr zu erkennen geben muss. Der Verfasser hat zwar die Bedeutung des Areopagiten nicht verkannt, gleichwohl aber vermisst man eine tiefere und umfassendere Würdigung des Standpunkts, auf welchem der Verfasser dieser Schriften, nicht als Betrüger, wie ihn der Verfasser nennt, sondern als Träger des Bewusstseyns einer Zeit steht, in welcher die beiden in ihr vorherrschenden Elemente in dieses eigenthümliche Verhältniss zu einander kamen, in welchem sie sich gegenseitig ebenso anzogen als abstiessen. Schon diess ist verfehlt, dass ihn der Verfasser vor allem unter den Gesichtspunkt des Mysticismus stellt und seine Erscheinung daraus erklären will, dass durch die heidnische Philosophie, indem sie von neuem und in grösserm Maasse unter die Christen eindrang, dem Zweifel und mithin dem

Mysticismus Nahrung geboten werden musste. Die Neigung zum Mysticismus habe allmählig wachsen müssen, sowie der philosophische Gedanke von der Bearbeitung der kirchlichen Lehrweise sich zurückgezogen habe. Eine Verbindung der Philosophie mit dem Christenthum, wie wir sie bei dem Areopagiten sehen, ist doch gewiss nicht die Zurückziehung des philosophischen Gedankens aus dem Dogma, sondern vielmehr gerade umgekehrt, das Eindringen des philosophischen Gedankens in das Dogma. Platonisiren will ja der Areopagite das Christenthum und sein mystisches Geheimniss ist nur die platonische Ueberschwänglichkeit der Idee, zu welcher sich alles, was dem empirischen Bewusstsein als positive objective Wahrheit gilt, nur negativ verhalten kann. Nur aus dem Wesen des platonischen Idealismus lässt sich das Ineinandersein der beiden einander entgegengesetzten Richtungen erklären, die sich in dem System des Areopagiten zur völligen Indifferenz aufzuheben scheinen. Jede Bejahung ist gegen die Idee gehalten eine blosse Verneinung, und doch kann es kein absolutes Nichts geben als höchstes Princip des Seins und Wissens. Die Negation schlägt immer wieder in eine Affirmation um, und dieselbe Einheit, die alles in sich auflöst, lässt auch wieder alles aus sich hervorgehen. Mystisch ist daher an dieser Lehre nur diess, dass sich ihr die höchste Bejahung unter der Hülle unendlicher Verneinungen verbirgt. Es ist diess aber ebenso wenig mystisch im gewöhnlichen Sinne des Wortes, als man sagen kann, die skeptische Natur der Denkweise des Areopagiten sei ausser allem Zweifel (S. 321). Denn nicht skeptisch flüchtet er sich in das Dunkel des Nichtwissens, sondern als dogmatischer Lehrsatz steht ihm fest, dass Gott in der Transcendenz seines Wesens kein Gegenstand des objectiven Erkennens sein könne, und was ihm auf der einen Seite die höchste Verneinung ist, ist ihm auf der andern die höchste Bejahung. Diess ist der sich selbst überbietende platonische Begriff des Absoluten, und die Aufgabe der Geschichte der christlichen

Philosophie wäre es nun, zu bestimmen, wie sich derselbe zum absoluten Inhalt des christlichen Bewusstseins verhält. Der Verfasser hat diese Frage nicht ganz übergangen. Er sieht in dieser Beziehung in der Lehre des falschen Dionysius die strenge Durchführung des Grundsatzes, dass alles von Gott nach ewigen Begriffen in gewisse Stufen des Daseins vertheilt sei. Dass damit die Verheissungen des Christenthums, des Schauens Gottes, der Vollendung unseres Wesens nicht vereinbar seien, zeige sich desswegen in dieser Lehre aufs Deutlichste, weil Dionysius von keiner Folgerung sich abschrecken lasse, die Einigung oder den wesentlichen Zusammenhang aller Geschöpfe in dem schöpferischen Gedanken Gottes zu behaupten. Wir können auch hieran wieder erkennen, wie die Vernachlässigung der Untersuchung über die Natur und über ihr Verhältniss zur Vernunft sich gerächt habe. Denn in der Betrachtung der Natur haben allerdings Gradunterschiede als nothwendig erscheinen mögen, welche die Vernunft doch nur als überwindliche zugeben durfte. Wo aber die Unüberwindlichkeit der Gradunterschiede so unumwunden behauptet werde, dass darüber die unmittelbare Verbindung des Geschöpfs mit dem Schöpfer verloren gehe, wie in diesem Mysticismus des falschen Dionysius, da könne man nicht anstehen, zu behaupten, dass eine solche Lehre die wesentlichen Punkte des Christenthums ausser Augen verliere (S. 552). Dem Verf. schwebt hier zwar das Richtige vor, aber er hat sich wenigstens nicht klar darüber ausgedrückt. Wie das Mangelhafte in dem Entwicklungsgang der Philosophie auch wieder in der Vernachlässigung der Physik seinen Grund haben soll, ist ohnediess nicht einzusehen. An die Bedeutung der Gradunterschiede im Platonismus erinnert allerdings der Verf. mit Recht, aber es hätte diess allgemeiner aufgefasst und das Wesen dieser Form des Platonismus überhaupt darin erkannt werden sollen, dass das Absolute nur aus dem Gesichtspunkt einer quantitativen

Grösse betrachtet wird. Indem man so in der unendlichen Reihe der verschiedenen Grade des Seins von jedem gegebenen Punkte aus auf einen höhern Grad zurückgehen kann, ist Gott, oder das Absolute, nur die der Unendlichkeit der relativen Unterschiede zu Grunde liegende absolute Voraussetzung, die sich jeder Bestimmtheit des Begriffs entzieht. Dieser Begriff des Absoluten widerstreitet dem christlichen Bewusstsein hauptsächlich aus dem doppelten Grunde, weil, wo Gott nur die inhaltsleere abstracte Einheit der negativ in sich selbst zurückgehenden Idee ist, auch keine Offenbarung des göttlichen Wesens ist, und weil es da, wo alles nur quantitativ bestimmt und durch Grade vermittelt wird, von welchen jeder die nothwendige Voraussetzung des andern ist, auch zu keiner wahrhaften Einigung Gottes und des Menschen kommen kann. Der Hauptfehler des Platonismus in dieser Form ist mit einem Wort, dass die Idee des Absoluten nur quantitativ, nicht qualitativ aufgefasst wird, Gott also überhaupt noch nicht ist, was er wesentlich als Geist ist. Gott ist Sein und Nichtsein, Bejahung und Verneinung, wie er aber im Wesen des Geistes beides zugleich ist, Selbstverneinung und Selbstbejahung, ist hier nicht nur noch nicht klar, sondern es fällt sogar beides in der Einseitigkeit der Momente noch völlig auseinander.

Der Platonismus konnte in seiner Transcendenz der Idee zuletzt nur zu einer solchen Verflüchtigung des Inhalts des christlichen Bewusstseins führen, wie wir sie in der Lehre des Areopagiten sehen. Mit einer Lehre von Gott, wie die des Areopagiten ist, ist die christliche Trinitätslehre in der Form, die sie schon damals hatte, schlechthin unvereinbar. Im Gegensatz gegen die platonische Transcendenz der Idee hält sich die aristotelische Philosophie an die concrete Realität des empirisch Gegebenen, Individuellen, Fürsichseienden. Es ist der natürliche Gang des denkenden Bewusstseins, dass es, wenn es seiner Einseitigkeit sich bewusst wird, von der einen Seite auf die andere getrieben wird. Auch in der Geschichte der christlichen Philosophie sehen

wir so den Gegensatz der platonischen und der aristotelischen Philosophie in verschiedenen Richtungen sich hindurchziehen. Um dieselbe Zeit, als der Platonismus in seine extreme Richtung vollends auslief, gewann die aristotelische Philosophie grösseren Einfluss in der christlichen Kirche. Der Verfasser hätte unter diesem allgemeinen Gesichtspunkt des Antagonismus jener beiden Richtungen den Johannes Philoponus mit dem Areopagiten Dionysius zusammenstellen sollen, aber er erwähnt sogar in dem dem Ersteren gewidmeten Abschnitte nur zum Schlusse noch, was ihn am merkwürdigsten macht, seinen auf aristotelischen Principien beruhenden Tritheismus, in welchem er, als einer kezerischen Meinung, sehr unphilosophisch nur eine unvorsichtige Anwendung der aristotelischen Philosophie auf die Kirchenlehre sieht, während doch in diesem sogenannten Tritheismus die Realität des Individuellen, dies in der platonisirenden Kirchenlehre in der Einheit untergehen musste, nur wieder zu dem Rechte kommen sollte, das die aristotelische Philosophie für das Einzelne als das Substanzielle in Anspruch nimmt.

Je grösser die geschichtliche Bedeutung ist, welche diese beiden hier einander gegenüberstehenden Denkweisen in der Folge erlangt haben, der Platonismus in der areopagitischen Lehre und die aristotelische Philosophie mit ihrer auf die concrete Realität des Einzelnen, die immanente Wirklichkeit des Bewusstseins gehenden Richtung, desto mehr hätten sie als allgemeine Formen der christlichen Philosophie schon hier auf dem Uebergang aus der patristischen Periode in die scholastische beachtet zu werden verdient.

III.

Erklärung des 8ten und 90sten Psalms.

Von

Dr. E. Meier.

A. Psalm 8.

1) Inhalt des Liedes.

Ganz allgemein wird der Inhalt dieses Psalms, der für das Wesen der hebräischen Religion sehr charakteristisch ist und auch in dichterischer Hinsicht zu den schönsten Erzeugnissen der religiösen Lyrik gehört, nach der irrigen Auffassung von Vers 5. missverstanden und schief gedeutet. Die Worte: **was ist der Mensch** u. s. w. sollen aussagen: wie gering, wie wenig, wie unwürdig ist der Mensch, der schwache Erdenbewohner, dass Gott sich seiner nur annehmen mag. Oder wie de Wette den Hauptinhalt angibt: „Der erhabene Schöpfer des gestirnten Himmels liess sich gütig herab zum unwürdigen Menschen und machte ihn zum Herrn und Besitzer der Erde.“ Aehnlich Ewald und Hitzig. Ich muss dagegen bemerken:

1) dass nach der Grundanschauung der hebräischen Religion der Mensch keineswegs ein so niederes und elendes Wesen ist, dem seine hohe Stellung als Herrscher der ganzen Schöpfung eigentlich nicht zukomme. Man könnte nach jener Auffassung, wenn sie hier irgend Grund hätte, mit Recht fragen, warum denn Gott nicht

ein würdigeres Organ seines Willens und seines Preises sich geschaffen habe! Es gehört vielmehr zum Wesen des Menschen, dass er Geist, freier Wille ist und in dieser Freiheit, die ihn über die Natur erhebt und ihn zum Herrn derselben macht, mit Gott sich Eins weiss. So trägt er nach der Erzählung der Genesis von Anbeginn an das göttliche Ebenbild in sich und weiss sich kraft des Geistes, kraft Gottes als ein über alles Endliche und Natürliche erhabenes Wesen. Seine Aufgabe besteht allein darin, sein uranfängliches Wesen, wonach er sich in Einheit weiss mit Gott, durch die That des Lebens darzustellen und so jene geistige Freiheit zu verwirklichen. Auf dem Bewusstsein dieser Einheit des göttlichen und menschlichen Willens beruht allein auch die prophetische Begeisterung. Nur wo das Bewusstsein durch Sünde und Unglück entzweit und in dem Kampfe des sittlich Guten und Bösen begriffen ist, kommt die entgegengesetzte Betrachtung des unendlichen Abstandes von jenem ewigen, unwandelbaren Wesen hervor, so dass der Mensch sich nichtig und vernichtet fühlt. Mit dieser Entzweiung, den Geburtswehen des Christenthums, endete das Judenthum. Keineswegs aber beruht die hebräische Religion auf der Anschauung, d. i. auf der unmittelbaren Gewissheit oder auf dem Glauben jenes unendlichen Unterschiedes.

2) Vor Allem widerspricht der Inhalt unsers ganzen Liedes jener Auffassung. Wie stimmt das zusammen, dass der Mensch schon als Kind, schon in den ersten Aeusserungen des geistigen Lebens seinen höheren Ursprung aus Gott beurkundet und auf diese seine letzte Quelle und letzte Voraussetzung zurückweist; dass er ferner in seiner Manneskraft sich als den gekrönten Herrscher der Welt weiss, der keinem Naturwesen sich unterwirft, wie stimmt das hier zusammen mit jenem vermeinten Ausspruche über die Schwäche und Niedrigkeit des Menschen und über seinen Abstand von Gott? Wie konnte der Dichter sagen: „was ist der Mensch für ein niederes

Wesen, dass du Gott seiner nur gedenkst," und so fort im folgenden Verse hervorheben, dass der Mensch nur wenig unter Gott gestellt und von Gott selbst mit Glanz und Majestät gekrönt sei? So entgegengesetzte und sich widersprechende Anschauungen können unmöglich in Einem Augenblicke das Gemüth unsers freudigen, gottinnigen Dichters durchströmt haben. Endlich

3) ist die gewöhnliche Erklärung schon nach dem nächsten Zusammenhange mit dem vorhergehenden Verse nicht zu rechtfertigen. Der Zusammenhang mit V. 4 soll nämlich wie z. B. de Wette ihn angibt, dieser sein: „vor der Erhabenheit des gestirnten Himmels verschwindet der Mensch zu einem Nichts." Schau ich deinen Himmel, das Werk deiner Hände u. s. w., so denke ich, was ist der Mensch doch dagegen für ein nichtiges Wesen u. s. w. Eine solche übertriebene Natursentimentalität kennt das hebräische Alterthum nicht. Der Menschengeist hat sich hier zum erstenmale über die Natur erhoben und sein eigenes wahres Wesen als Wille, als geistige Freiheit sich zum Bewusstsein gebracht. In dieser Erhebung über die Natur weiss er sich einig mit Gott als dem schlechthin selbständigen, von aller Naturnothwendigkeit freien Wesen, das eben in diesem Hinaussein über alle Natur zugleich die **Macht** über die Naturmacht ist und kraft dieser Freiheit auch den Menschen von den Fesseln der Natur erlöst. Desshalb kann ein hebräischer Dichter, der zu jener Freiheit sich aufgeschwungen, unmöglich sich klein, beschränkt und erniedrigt fühlen vor irgend einem Naturwesen, sei es die Königin des Tags oder der Herrscher der Nacht sammt allen Sternen. Sie alle sind unselbständige Werkzeuge, sind nur Kräfte im Dienst des Einen, unendlichen Gottes und offenbaren bewusstlos seine Herrlichkeit. Der Mensch aber, der jenes unendliche Wesen anschauen und sich seine Einheit mit demselben zum Bewusstsein bringen kann, ist damit ebenfalls hinaus über alle Schranken der Natur. Nur auf dem Standpunkt der Naturreligion,

wo der Geist noch ganz der Naturmacht unterworfen ist, würde jene Auffassung unsers Verses richtig sein.

Eine andere Beziehung aber, als jene natürliche zu dem Sternenhimmel, lässt der Zusammenhang nicht zu, wenn man nämlich V. 5 nach der allgemeinen Erklärung nimmt. Es kann alsdann nicht darin liegen, wie Ewald angibt, dass die Wunder des Himmels zwar gross seien als Zeugen des göttlichen Wirkens, dass aber das Wesen des Menschen im Grunde noch wunderbarer sei.

Der allgemeine Gedanke des Liedes ist vielmehr folgender: Die Erhabenheit Gottes, die sich schon in der Natur, im Weltall offenbart, offenbart sich doch am reinsten und höchsten im Menschen. Schon das Kind weist auf dies unendliche Wesen hin, besonders aber der entwickelte Mensch, der in seiner Freiheit sich Eins weiss mit Gott und kraft derselben das Ganze der Natur beherrscht. — Ich werde nachher diese Auffassung auch sprachlich weiter begründen. Zunächst nur ein paar Worte über die Darstellung jener Gedanken.

2. Form des Liedes.

Der angegebene Inhalt unsers Liedes ist in vier, ungleichmässig wechselnden Wendungen oder Strophen dargelegt. Die erste Strophe V. 2—3 enthält den Gedanken, dass Erd' und Himmel voll seien vom Preise Gottes. Schon das Kind gibt Zeugniss von ihm und muss die, welche sich zur Anerkennung dieses erhabenen, geistigen Wesens nicht erheben können, widerlegen. Dieser Gedanke wird in der zweiten Strophe Vers 4—6, so wie in der dritten Vers 7—9 nur ausführlicher entwickelt und begründet. Das כִּי Vers 4 bedeutet hier nicht „wann“, sondern steht begründend und gehört eigentlich zu Vers 5, indem der vierte Vers als Zwischensatz zu fassen ist. Der Dichter sagt: „Aus der Kinder und Säuglinge Mund hast du dir Preis gegründet, um deine Gegner u. s. w. zu beschwichtigen.“ Nun begründet er diess so: „Denn was ist der Mensch überhaupt (für ein hohes Wesen),

da Du ja seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, da Du ja seiner Dich annimmst und ihn nur wenig unter Gott gestellt und mit Majestät und Hoheit ihn gekrönt hast,“ u. s. w. Eh' aber diese Herrscherwürde des Menschen hervorgehoben wird, stellt ihr der Dichter das Erhabenste in der Natur entgegen und zwar mit dem ganz offenbaren Sinne, dass der Mensch doch noch viel höher stehe. So lautet nun jener Satz von V. 4 an: „Denn — seh ich zwar deinen Himmel an, das Werk deiner Finger, Mond und Sterne, die du bereitet, (so verkünden sie wohl stumm deinen Preis, vgl. V. 2; doch) welch ein Wesen ist der Mensch dagegen, da Du ja denkend und handelnd seiner Dich annimmst.“ Diess göttliche Denken und Achthaben auf den Menschen ist nur Folge der inneren Verwandtschaft, wie sie das hebräische Volk sich zum Bewusstsein gebracht hatte. Gott hatte wirkliche Gegenwart in der sittlichen Einheit dieses Volkes. In demselben Sinne lässt der Prophet Amos, Cap. 3, 2, Gott selbst zu Israel sagen: „Euch nur kenn' ich von all' den Völkergeschlechtern der Erde!“ so wie umgekehrt Jahve auch nur von seinem Volke gekannt ist. In ganz anderem Verhältnisse stehen aber die Naturwesen, Erd und Himmel, zu Gott, als dem schlechthin freien, über die Natur erhabenen Willen, und ebenso der Mensch, der zu jener Freiheit in Gott gekommen ist. Die Worte unsers Psalms enthalten also den gerade entgegengesetzten Sinn von dem, was de Wette u. A. darin gefunden. — Nachdem der Dichter so seinen Satz, dass der Mensch am reinsten das Wesen Gottes offenbare, durchgeführt hat, schliesst er in einer vierten Strophe V. 10 mit dem Grundgedanken: „Jahve, unser Herr! wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!“ Auf der Erde aber ist der Mensch, was aus Allem hervorgeht, der wahre Verkünder der göttlichen Herrlichkeit und Hoheit, wesshalb auch hier am Schluss vom Himmel, von den Sternen u. s. w. nicht mehr die Rede ist, und nach der Grund-

anschauung unsers Dichters so wie namentlich nach der Anlage des ganzen Liedes auch nicht mehr die Rede sein kann.

3. Zeitalter und Verfasser.

Es fehlen zwar äussere, geschichtliche Beziehungen, aus denen das Zeitalter dieses Liedes näher bestimmt werden könnte. Die Feinde und Widersacher Jehova's V. 3. sind allerdings zugleich Nationalfeinde, aber keine fremden, sondern Gegner innerhalb der Volksgemeinde selbst. Es sind die, welche nicht zu jener geistigen Freiheit sich erhoben, nicht in Gott als Geist ihr wahres Wesen anschauten, sondern im Natürlichen und Endlichen beharrten. Es sind also nicht Gottesläugner überhaupt, wie de Wette u. A. annehmen, sondern solche, die Gott als Naturmacht verehren und desshalb im schroffen Gegensatze zu dem freien, naturlosen Wesen Jahve's stehen. Desshalb wird so bedeutsam die Offenbarung Gottes in der Natur, am Firmament, der Offenbarung im Menschengeiste gegenüber gestellt. Die ganze Geschichte der hebräischen Religion dreht sich nur um den Kampf jener beiden Principe, des natürlichen und des geistigen. Indess erscheint dieser Gegensatz in unserm Liede noch nicht so tief und scharf, als später. Schon die Unschuld des Kindes, das noch unmittelbar in Gott ruht, wäre, wie der Dichter meint, im Stande, jene Gegner des geistigen Gottes zu widerlegen und auf den höheren Ursprung des Menschen überhaupt hinzuweisen. Dann spricht er mit grossem Nachdruck und erhabener Selbstgewissheit den Grundgedanken der hebräischen Religion aus, dass der Mensch in seiner Erhebung zu Gott, als dem absolut freien, geistigen Willen, die ganze Natur sammt allen Naturwesen beherrsche. Diess grosse Selbstbewusstsein, das der Einzelne nicht isolirt, nicht für sich, sondern nur als lebendiges Glied der sittlichen Gemeinde hatte, setzt im Allgemeinen ein noch ungebrochenes, freudiges Nationalgefühl voraus, und führt uns schon desshalb offenbar in die ältesten Zeiten des Königthums hinauf. Wir finden hier

noch ein ähnliches Bewusstsein über den Menschen, wie bei dem Verfasser der Grundschrift des Pentateuchs, (Gen. 1) dessen Jahrhundert unser Lied immerhin angehören kann.

Dass aber der König David der Dichter sei, wage ich weder mit der Ueberschrift zu behaupten, noch will ich es läugnen. Nur das ist zu sagen, dass anerkanntermassen die meisten dem David zugeschriebenen Lieder nicht von ihm herrühren können, und dass desshalb eine besonnene Kritik die stärksten positiven Beweise in einem Liede selbst aufzeigen muss, wenn sie es dennoch dem David als Verfasser zuschreiben will. Solche inneren Beweise für David fehlen hier aber. Das Lied ist ganz allgemein. Denn die Erklärung Sachs'ens, wonach David diess Lied als Besieger Goliats gesungen haben soll, fällt schon durch ein grammatisch-richtiges Verständniss von V. 3. Ausserdem ist diese Heldenthat Davids noch sehr problematisch, da nach 2 Sam. 15—22 nicht er, sondern sein Feldherr Elchanan jenen Riesen erlegte. Die Sage aber schrieb auch diese That ihrem Lieblinge, dem David zu.

Andere haben in unserm Liede das älteste Produkt der davidischen Muse, das er noch als Hirtenknabe gedichtet, finden wollen. Ja, weil V. 4 nur Mond und Sterne erwähnt sind, nicht aber die Sonne, so träumte man weiter, es müsse dieser Psalm bei Nacht auch gedichtet worden sein, was dann vortrefflich auf David als Hüter der väterlichen Heerde passte. Diese phantasielose, prosaisch-bornirte Ansicht über ein poetisches Schaffen erinnert an den Ausspruch eines bekannten und in manchen Kreisen vielgerühmten theologischen Professors, der bei den Worten Christi: Du hörest den Wind und sein Sausen u. s. w. erklärend hinzufügte, „es müsse draussen gerade ein starker Wind gegangen sein."

4. Anmerkungen.

Nach den obigen Erörterungen über Sinn, Zusammenhang und Zeitalter des Liedes sind weitere sprach-

liche Erklärungen hier eigentlich überflüssig. Nur das will ich noch bemerken, dass das schwierige תְּנָה der Masoreten V. 2, mit Ewald u. A. als Perfectum zu fassen und תָּנָה zu lesen ist. Es steht hier aber wohl nicht in der ersten Bedeutung: sich dehnen, sich erstrecken, sondern in der abgeleiteten: tönen, ertönen. „Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde, du, dessen Preis über den Himmel hin ertönt!" Die genauere Etymologie s. in meinem hebr. Wurzelwörterbuche S. 331 f. — Ausserdem ist für das Verständniss des Psalm in sprachlicher Hinsicht als die Hauptsache zu beachten, dass das fragende oder als Ausruf stehende was V. 5 sowohl im schlimmen als im guten Sinne stehen und entweder: wie klein, wie gering, oder wie gross, wie ausgezeichnet! bedeuten kann. Der Zusammenhang erfordert hier die letzte Bedeutung. Die erste dagegen finden wir in einer äusserlich sehr ähnlichen Stelle, Hiob 7, 17, wo der Zusammenhang sie ebenso bestimmt verlangt. Hiob sagt: „Lass doch ab von mir, denn ein Hauch sind meine Tage! Was ist (überhaupt) der Mensch, dass du so hoch ihn hältst (?) und dass du dein Herz auf ihn richtest, ihn untersuchst jeden Morgen" u. s. w. Ebenso in einem aus verschiedenen Stücken zusammengestellten Liede, Ψ 144, wo V. 3 und 4 offenbar der angeführten Stelle im Hiob entnommen und ein wenig umgebildet sind. Vgl. auch Hiob 8, 9. 4, 1, 2. Es heisst Ψ 144, 3: „O Jahve, was ist der Mensch, dass du ihn kennst*) und des Menschensohn, dass du ihn beachtest! Der Mensch, dem Hauche gleicht er" u. s. w. Solche Aussprüche über die Nichtigkeit des menschlichen Daseins finden sich namentlich bei Dichtern der spätern Zeit und bilden

---

*) Diese Lesart תֵּדָעֵהוּ ist wahrscheinlich auch die ursprüngliche in der Stelle Hiob 7, 17, wo für das den Parallelismus störende תְּגַדְּלֶנּוּ wohl תדענו zu emendiren sein möchte.

einen scharfen Gegensatz zu dem frischen, frohen Lebensmuthe, den Ψ 8 noch athmet. Zu jener Klasse gehört unter andern ψ 90, der hier gerade des Gegensatzes wegen ausführlicher besprochen werden mag.

B. Psalm 90.

1. Inhalt des Liedes.

Für das richtige Verständniss dieses Psalms ist zunächst zu beachten, dass er nicht durch die persönlichen Schicksale eines Einzelnen, sondern durch ein gemeinsames hartes Loos, das die Glieder der ganzen Gemeinde betroffen, veranlasst worden ist. Schon viele Jahre lang büsst das Volk für seine Sünden, V. 15, und fühlt im Innersten die Vergänglichkeit und Nichtigkeit seines Daseins. Die Jahre fahren ihm dahin als wie ein Seufzer, V. 7—11. Es fragt daher wehmüthig, wie lange die Zeit des göttlichen Zorns und der Züchtigung noch dauern werde, und fleht dann die ewige Gnade Jahve's um Rettung und Erlösung an. Sehen wir jetzt, wie der Dichter diesen Inhalt dargestellt hat.

2. Form des Liedes.

Grosse Verwirrung und Unsicherheit sowohl in Betreff des sonst sehr klaren Gedankengangs, als namentlich auch des Strophenbaus hat die Stellung des vierten Verses in unserm Liede hervorgebracht. Was soll das כִּי im Anfange des Verses hier begründen? Wie hängt überhaupt Vers 4 mit dem vorhergehenden dritten und wie mit dem folgenden fünften Verse innerlich zusammen? Unsere Kommentare geben keinen Aufschluss darüber, obwohl das Abgerissene dieser Verse jedem aufmerksamen Leser einleuchten muss. Offenbar bezieht sich Vers 4 begründend auf V. 2 und will das ewige, unwandelbare Wesen der Gottheit anschaulich machen. Der dazwischen stehende dritte Vers unterbricht aber diesen Gedanken sehr störend; denn er bezieht sich auf die Hinfälligkeit und Endlichkeit des Menschen und ist ganz unstreitig mit

dem fünften Verse eng zu verbinden. Diese an sich sehr leichte Umsetzung des vierten Verses stellt den Zusammenhang so vollkommen her, dass auch der bedächtigste Kritiker des A. T., wie ich sicher hoffen darf, sich von der Ursprünglichkeit dieser Versfolge überzeugen wird. Ich halte es desshalb auch für unnöthig, noch ein Weiteres zu ihrer Vertheidigung zu sagen. Nur das muss ich bemerken, dass erst nach jener Versetzung der wirkliche, aber bis jetzt nicht erkannte Strophenbau unseres Liedes klar hervortritt.

Der ganze Psalm zerfällt nämlich in 6 Strophen, deren jede, mit Ausnahme der letzten, aus 3 Versen besteht. Die letzte Strophe hat nur 2 Verse, indem die Schlussstrophe oder auch die beiden letzten Strophen öfters verkürzt vorkommen.

So wird die erste Strophe, die sich auf Gott bezieht, durch V. 1—2 und 4 gebildet. Vor dem Gott, der immer die Zuflucht Israels war, gibt es keinen Wechsel und keine menschlichen Zeitformen. Wie er erhaben über allen Naturwesen steht, so ist auch sein Dasein nicht durch diese bedingt; er ist vor und über aller Natur, und desshalb ist er der ewig Eine, Unwandelbare. Im starken Gegensatz zu dieser ewigen Freiheit und Unwandelbarkeit Gottes spricht die zweite Strophe V. 3, 5 und 6 die Endlichkeit und schnelle Vergänglichkeit des Menschen aus. Dann folgt in der dritten Strophe V. 7 — 9 die Anwendung jenes allgemeinen Gedankens auf die Gegenwart. Diese Nichtigkeit des Daseins fühlt auch der Dichter mit seinen Volksgenossen, denen Gott um ihrer Sünden willen zürnt. Dann führt die vierte Strophe V. 10—12 weiter aus, wie durch die göttliche Strafe die an sich schon kurze Lebenszeit noch verringert werde. Möge der Mensch das bedenken und weise werden! So kommt endlich in der fünften Strophe V. 13 — 15 die dringende Bitte um Erlösung aus der langen Noth und um Ersatz für alle Leiden. Ja, heisst es in der sechsten Strophe V. 16 — 17 gefasster

und vertrauensvoller: möge den treuen Verehrern Jahve's die göttliche That und Verherrlichung sichtbar werden, indem seine Gnade wieder über ihnen weilt und er ein grosses Werk für sie zu Stande bringt. — Nach diesem Inhalte lässt sich nun auch das Zeitalter näher bestimmen.

3. Verfasser und Zeitalter.

Nach der Ueberschrift wird Mose „der Mann Gottes," d. i. der Prophet, als Verfasser von ψ 90 genannt, so dass uns das älteste Denkmal der hebräischen Lyrik darin vorläge. Spätere Juden schreiben ihn dem Abraham, andere gar dem Adam zu. Der tiefe, feierliche Ernst des Liedes, sowie der Umstand, dass unser Psalm auf die unseligen Verhältnisse der Juden im Mittelalter nur zu oft seine Anwendung fand, scheinen solche Vermuthungen erzeugt zu haben.

Was aber den Sammler oder die nachexilische Tradition bewog, gerade diesen einen Psalm von Mose herzuleiten, ist nicht ganz deutlich, obwohl einige sprachliche Berührungen mit Deut. 32, die Hitzig richtig bemerkt hat, sowie die Beziehung von V. 7 — 9 auf das Aussterben der Israeliten während des Zuges durch die Wüste jene Ansicht mitveranlasst haben mögen. Es fragt sich nun, ob die mosaische Abfassung des Liedes durch den Inhalt irgendwie fester begründet werden kann.

Ewald ist nicht abgeneigt, Mose, am Ende seines Wanderzuges, für den Verfasser zu halten, findet dann aber mit Recht Aussprüche, wie V. 10 sowie überhaupt das Gefühl der allgemeinen Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen, das sich durch das ganze Lied hindurchzieht, für so frühe Zeiten nicht passend und setzt es desshalb in der ersten Ausgabe der Ps. in die Zeit vor David, unter Samuel, in der zweiten Ausgabe dagegen in's neunte oder achte Jahrhundert.

Allein der ganze Geist sowie die religiöse Anschauung des Liedes scheint mir entschieden auf noch spätere

Zeiten und spätere Verhältnisse hinzudeuten. Meine Gründe sind folgende:

Weder zu Mose's Zeiten noch im 9ten oder 8ten Jahrhundert ist nach dem Wesen und nach der geschichtlichen Entwicklung der hebräischen Religion eine so trübe Betrachtung über die Nichtigkeit des Daseins überhaupt zu begreifen. Vgl. vorher S. 116 f. Sie setzt vielmehr eine lange Entwicklung, viel harte Erfahrungen, viel bitter getäuschte Hoffnungen voraus und zwar nicht Hoffnungen, die der Einzelne isolirt für sich gehegt, sondern die er als Glied des Ganzen und für das Ganze hegte. Man vergleiche dagegen den ungebrochenen Muth und Nationalsinn, der die ältesten Propheten, einen Joel, Amos, Jesaja noch durchdringt und den sie mit aller Glaubensfreudigkeit festhalten, wie herbe Schicksale sie auch für die nächste Zukunft dem abtrünnigen Volke verkündigen müssen. Aus solchen Stimmungen ist unser Lied nicht hervorgegangen. Es zeigt keine Spur von kriegerischem Muthe, von nationaler Kraft; diese musste vielmehr bereits gebrochen und als unzulänglich erkannt sein. Das ganze Volk ist gebeugt und zwar lange schon. Es kann für eine bessere Wendung seines Geschickes selbst nichts thun; es fühlt sich schlechthin abhängig und hofft Alles von seinem Gotte, V. 17, daher der dumpfe Schmerzenston, der sich durch das Ganze zieht.

Hiernach gibt es in der ganzen Geschichte des hebräischen Volkes keinen Zeitpunkt, wo der Inhalt unsers Psalms verständlicher und begreiflicher wäre, als im babylonischen Exile. Dieser Zeitpunkt lässt sich auch noch weiter begründen. Denn

1) bei dem ganzen Tone und der religiösen Anschauung dieses Liedes führt schon der bestimmte Ausdruck V. 15 auf's Exil. Das Volk ist lange Jahre schwer gebeugt. Es wünscht sich nur so viele Freudenjahre, als es Trauerjahre gehabt, wonach diese also sehr ausgedehnt waren und fast ein Menschenalter umfasst haben müssen.

2) Die göttliche That V. 16, welche die Diener Je-

hova's zu sehen wünschen, kann nur die Befreiung aus Babel sein, so wie das Strafgericht über die Chaldäer. Dasselbe sagt der Schlussvers noch entschiedener: Jahve möge das Werk ihrer Hände, d. i. das Werk, das sie selbst eigentlich ausführen sollten, aber nicht vermögen, für sie vollbringen, zu Stande bringen, ähnlich wie ein späterer Prophet Jes. 26, 12 in Beziehung darauf, dass Babel ohne Zuthun der Israeliten erobert und sie ohne Kampf befreit worden, sagt: „all unsre Arbeit thatest du (Gott) für uns." Vgl. Hab. 3, 2, Jes. 40, 10. Ps. 138, 8.

3) Aus dieser letzten Zeit des babylonischen Exils, ehe noch Kyros aufgetreten und die Hoffnung einer Rückkehr nach Palästina den Israeliten aufgegangen war, ist auch das allgemeine Schuldbewusstsein, so wie der durchblickende Gedanke, dass das unglückliche Volk jetzt lang genug gelitten habe, am ersten begreiflich. Vergl. aus dem Exile Ps. 123, 3—4, „begnadige uns, o Jahve, begnadige uns; denn satt genug sind wir der Verachtung!" u. s. w. 130, 3. „wem du Schuld bewahrst, o Jahve, — Herr wer mag dann bestehen!" Im Exile, nachdem der Staat aufgelöst war, begreifen wir ferner jene Ansicht über die Vergänglichkeit und den flüchtigen Wechsel des Daseins, und zwar nicht des Einzelnen, sondern des menschlichen Daseins überhaupt. Dieser Gedanke tritt daher auch im Deuterojesaja so entschieden hervor. Vgl. Jes. 40, 6, 7, 23 ff. und sonst. Für diese späte Zeit spricht endlich auch die aramäische Form רְבָּא V. 3, statt רַבָּה, vgl. Ewald, Lehrbuch §. 173, b, obwohl ich sonst nicht viel Gewict darauf legen will, da die übrigen Gründe schon entscheidend genug sind. Insbesondere muss ich hier noch die vielfachen Anklänge an den Deuterojesaja bemerklich machen. Eine prophetische Stimme spricht gleich im Anfange Jes. 40, 6—7:

Alles Fleisch ist Gras
Und all seine Holdseligkeit wie die Blume des Feldes!
Es dorrt das Gras, es welkt die Blume,
Weil der Hauch Jahve's daran geweht;
Fürwahr, Gras ist das Volk,

Ebenso steht Gras als Bild der Vergänglichkeit Jes. 51, 12 und dann in den nachexilischen Stücken Ps. 37, 2. 103, 15. Hiob 8, 11. 14, 1—2. Zu vergleichen ist ferner ein ähnliches Bild, dass die Israeliten im Exil wegen ihrer Sündenschuld dahinschwanden, Jes. 64, 6: „wie Blätter welkten wir alle, indem unsre Schuld uns aufhob wie der Wind." Sodann allgemeine Aussprüche, wie Jes. 40, 17: „alle Völker sind wie Nichts vor ihm, wie Nichtiges (wo כְאֶפֶס zu lesen) und Eitles sind sie ihm geachtet," u. s. w. Kurz, der ganze sogenannte zweite Theil Jesajas ist voll von den Gedanken und Bildern unsers Liedes. Man könnte leicht versucht werden, in Ps. 90 sogar denselben grossen Geist wiederzufinden, der jenes unsterbliche Werk schuf. Wir könnten hier einen Blick in sein Innerstes thun und darin die nächtlichen Geburtswehen erkennen, die der spätern herrlichen Morgenröthe der Erlösung und Verklärung nothwendig vorhergehen mussten. Allein ich bescheide mich, im Allgemeinen nur die geschichtlichen Umstände, aus denen ein solches Lied hervorgehen konnte und auf die es ganz unzweideutig zurückweist, hier angedeutet zu haben. Auch stand jener Prophet, wie wir noch geschichtlich wissen, nicht allein im Exile.

Die obige Begründung des Zeitalters widerlegt auch theilweis schon die Ansicht von Hitzig, dass Ps. 90 in die seleucidische Zeit gehöre und etwa um 150 v. Ch. geschrieben sei. Die versuchte geschichtliche Beziehung auf jene Zeit scheint mir unstatthaft zu sein. Vers 17 kann nicht bedeuten: „lass die Arbeit unsrer Hände uns gerathen," sondern: „richte auf, stelle her das Werk unsrer Hände für uns!" עלינו in dem Sinne wie לנו Jes. 26, 12. Schon dem Wortsinne nach kann also der Vers nicht auf die Bestellung des Ackers gehen, worauf ihn Hitzig bezieht und mit 2 Makk. 12, 1 kombinirt. Vor Allem aber scheint mir der religiöse Gehalt unsers Liedes aus jener Zeit nicht erklärlich. Die Klage über die Flüchtigkeit und Nichtigkeit des Lebens erinnert eher noch an die Zeit des *Qohelet*. Aber sie ist in diesem Buche doch schon eine ganz

andere, schroffere und schneidendere. Schon die Klagen im Buch Hiob sind später als die in unserm Liede. Ausserdem aber begreift man vollends nicht, wie unser Psalm, wenn er wirklich um 150 verfasst worden wäre, in einer Zeit, wo der alttestament. Kanon grösstentheils abgeschlossen war, so dass bereits die Chronik und das Buch Daniel hinten angehängt werden mussten, man begreift nicht, wie in dieser sonst sehr dürren und in Beziehung auf den Buchstaben der Schrift sehr ängstlichen Zeit, derartige falsche Ansichten über den Ursprung so junger Produkte allgemeine Geltung gewinnen konnten. Schon dass die Tradition Mose als Verfasser nennt, weist im Allgemeinen wenigstens nicht auf ein so spätes Zeitalter hin, als die Zeit der Sammlung und Schliessung des Kanons ist. Dasselbe gilt von Ps. 110 u. einigen andern. — Verwandt mit Ps. 90 ist Ps. 39, den Hitzig von Jeremia verfasst sein lässt. Jedenfalls gehört er in die chaldäische Zeit und stellt mehr die persönlichen Beziehungen eines Einzelnen zu jenen herben Ereignissen dar. Doch war der Verfasser wohl nicht selbst mit verbannt. Sein Schmerz verstummte, so lange der Frevler der Chaldäer ihm vor Augen war, V. 2. Nachher bricht der Jammer laut hervor. Er erkennt den Unbestand und die Hinfälligkeit des Menschen, „der da sammelt, und nicht weiss, wer es nimmt,“ V. 7. Er möchte nur nicht zum Spotte der gottlosen Feinde werden, V. 9, vgl. Ps. 123, 3 f., erkennt aber in der Züchtigung die göttliche Strafe, vor der der Mensch vergehen muss, V. 10 ff.

4. Anmerkungen.

Die Worte V. 3.: „Du kehrst die Menschen um zu Staub,“ bedeuten, du lässt sie sterben und Staub werden, nach Gen. 3, 19. Daran schliesst sich genau das Verbum וַתֹּאמֶר mit dem Vav der Folge: so dass du sprichst, für das gewöhnlichere לֵאמֹר sprechend: kehrt um, kehrt zurück! nämlich zur Erde, woraus ihr geschaffen wurdet. Wie Gott nur spricht, so geschieht

es, Vergl. Ps. 33, 9. Die Deutung: „kehrt wieder in's Dasein!“ hat hier gar keinen Sinn, da nur von der Hinfälligkeit des Menschen die Rede ist. Vers 5 ist nothwendig als Bedingungssatz mit ausgelassener Konjunktion אִם wenn, zu fassen; „strömst du sie hinweg, so sind sie ein Traum,“ die Menschenkinder nämlich, V. 3. Vergl. Ewald, Lehrbuch §. 344, b. Andere Auffassungen fallen hiernach von selbst. Das כִּי Vers 7 u. 9, am Anfang wie am Schluss der Strophe kann nur als versichernder Ausruf verstanden werden. — Vers 11: gemäss deiner Furcht, d. i. gemäss der Furcht vor dir, wie Deut. 2, 25. Der Sinn ist: wer kennt nicht die Stärke deines Zorns, und deinen Grimm, der ganz entspricht der Furcht, die man vor dir hegt. Von der allgemeinen Furcht vor dir muss man auf die Heftigkeit deines Zornes zurückschliessen. Statt weiterer Bemerkungen stehe hier jetzt die Uebersetung dieses wichtigen Liedes.

1) Herr, du warest unsre Zuflucht jederzeit!
2) Eh noch die Berge geboren
Und die Erd' und Welt geschaffen worden,
Von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott;
3) *) Denn tausend Jahre sind vor dir
Wie der gestrige Tag, wann er verschwindet,
Und wie eine Wache in der Nacht.

4) **) Du kehrst den Menschen um zu Staub,
Indem du sprichst: kehrt um ihr Menschenkinder!
5) Raffst du sie hin, so sind sie ein Traum,
Sind Morgens wie vergänglich Gras
6) Am Morgen blüht es — und vergeht,
Am Abend welkt es und verdorrt.

*) Im hebräischen Text ist dies der 4te Vers.
**) Im hebräischen Text ist dies der 3te Vers.

7) Ja wir vergehn durch deinen Zorn
Und sind durch deinen Grimm betäubt.
8) Unsre Sünden hast du vor dich hingestellt,
Unsre unbewussten, vor die Leuchte deines Blicks.
9) Ja, all' unsre Tage schwinden durch deinen Grimm,
Unsre Jahre fahren uns dahin als wie ein Seufzer.

10) Unsre Lebenszeit währt siebzig Jahr,
Und bei guten Kräften achtzig Jahr;
Doch ihr Stolz ist Müh' und Nichtigkeit,
Denn eilends flieht sie und wir — entfliegen.
11) Wer kennt die Stärke deines Zorns,
Und deinen Grimm, gemäss der Furcht vor dir?
12) Dass unsre Tage wir zählen, das lehre uns,
Und dass wir darbringen ein weises Herz!

13) Kehr um, o Jahve! ach wie lange noch?
Und erbarme dich deiner Diener!
14) Sättige bald uns mit deiner Gnade,
Dass wir jubelnd uns freuen, so lang wir leben;
15) Erfreu' uns so lange, als du uns beugtest,
So viel Jahre als wir Noth genossen!

16) Es zeige sich deinen Dienern deine That,
Und ihren Söhnen deine Herrlichkeit!
17) Es komme die Huld Jahve's, unsers Gottes über uns,
Und unsrer Hände Werk — o führ' es auf für uns!
Ja unsrer Hände Werk — o führ' es auf!

IV.

Polemisches und Apologetisches, gegen Dorner

von

Dr. A. Schwegler.

Der Unterzeichnete hatte dem Herrn Herausgeber dieser Jahrbücher schon vor längerer Zeit eine Recension der neuerschienenen Dorner'schenChristologie (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt von Dr. J. A. Dorner; zweite Auflage; ersten Bandes erste Abtheilung, Stuttgart 1845) zugesagt. Von anderweitigen literarischen Arbeiten völlig in Anspruch genommen, kommt er erst jetzt dazu, seiner Zusage zu genügen. Eine förmliche Recension des genannten Buchs zu geben, ist ihm jedoch unmöglich. Fast auf jeder Seite hat Ref. so viele Veranlassung und so reichen Stoff zum Widerspruch gefunden, dass der gewöhnliche Umfang einer Recension nicht hinreichen würde, auch nur das Wesentlichste zu erschöpfen; zudem haben sich alle, die Geschichte des ältesten Christenthums betreffenden Fragen neuerdings so verwickelt, und die Geschichte der ältesten Christologie steht mit der so vielfach controversen Entwicklungsgeschichte des ganzen ältesten Christenthums in so engem Zusammenhang, dass hier überhaupt nichts in der Kürze abgemacht werden kann; denn mit einzelnen Instanzen gegen einzelne Behauptungen wird natürlich nichts gewonnen. Ref. hat es daher vorgezo-

gen, aus der vorliegenden Schrift nur dasjenige herauszuheben und zu beleuchten, was für die gesammte Entwicklungsgeschichte des Urchristenthums von principiellem Moment ist, und dabei namentlich die durchgängige Polemik, welche Herr D. gegen die Baur'sche Auffassung dieser Geschichtsepoche erhebt, näher in Betracht zu ziehen.

Diese vorherrschende, auf allen Punkten der Untersuchung neu aufgenommene Polemik gegen Baur ist es eigentlich, was den unterscheidenden Character der vorliegenden Schrift, namentlich in Vergleich mit der ersten Auflage derselben, ausmacht. Sie hat eine durchgängig oppositionelle Haltung, Alles ist im Tone des Widersprechenden gesagt, überall blickt die Tendenz durch. Nicht zum Vortheil der wissenschaftlichen Untersuchung selbst. Man sieht es dieser Geschichtschreibung allzudeutlich an, dass sie nicht mit unbefangenem Sinne dem gegebenen geschichtlichen Material abgezogen, nicht aus vorurtheilsfreier Hingabe an den geschichtlichen Stoff geboren ist, sondern, wie schon die mühselige, zerhackte, durch Excurse in der Form von Anmerkungen fortwährend unterbrochene, aller Uebersichtlichkeit und Durchsichtigkeit entbehrende Darstellung zeigt, durch aussergeschichtliche, im Voraus feststehende Grundgedanken beherrscht, nach vorgefassten Intentionen zurecht gemacht ist. Man sieht, die Geschichtsquellen sind nicht gelesen und studirt, um sich aus ihnen zu überzeugen, welches in Wahrheit der geschichtliche Thatbestand und der geschichtliche Verlauf des ältesten Christenthums gewesen ist, sondern in der bestimmten Absicht, möglichst viele Zeugnisse für ein feststehendes Dogma zu sammeln. Durch dieses einseitige Interesse, durch diesen, man kann sagen praktischen Zweck musste der Blick des Historikers von Anfang an getrübt werden. Die vorliegende Schrift umfasst die anderthalb ersten christlichen Jahrhunderte, einen Zeitraum der reichsten und vielseitigsten Entwicklungen; sie stellt die Geschichte eines Dogmas dar, das der

eigentliche Gradmesser des allgemeinen theologischen Fortschritts ist, und in dessen mannigfachen Gestaltungen sich die gesammte Entwicklungsgeschichte jener Periode abspiegelt: aber man darf dreist an Jeden, der die genannte Schrift im Zusammenhange durchzulesen über sich vermocht hat, die Frage stellen, ob ihm nur im mindesten klar geworden ist, welches denn nach Herrn Dorner der Entwicklungsgang des ältesten Christenthums war. Da ist Alles von Anfang an fertig und gegeben, ehe das Zeugenverhör beginnt: und nun rücken nach einander die Zeugen auf, von denen Jeder das Nämliche aussagt was sein Vordermann; will Einer nicht einstimmen, so wird er gepresst und gefoltert und mit Suggestivfragen bearbeitet, bis der Inquirent das Nöthige aus ihm heraus hat; sind diese Mittel vergeblich und verharrt der Inquisit in hartnäckigem Sträuben, so wird er als „Häretiker“ ausgewiesen und auf die Seite gestellt — ein Schauspiel, ebenso voll von Gewaltthätigkeiten, als von einförmigen Wiederholungen. Ja seltsamer Weise sagen in diesem Zeugenverhör je die spätern Zeugen weit weniger aus, als die frühern. Denn während, wie H. Dorner voraussetzt, die christologischen Grundtypen schon vollständig und in vollendetster Gestalt von Anbeginn an gegeben sind in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments, so bleiben nichts desto weniger fast alle Spätern in ihren christologischen Aussagen weit hinter denselben zurück. Der römische Clemens z. B., Papias, Hegesipp, nach H. D. lauter Männer der reinsten Rechtgläubigkeit, sie stehen alle, obwohl ihnen der Voraussetzung des Historikers zufolge das johanneische Evangelium als apostolisch normativer Typus vorgelegen haben muss, christologisch weit tiefer als dieses; statt das Ueberkommene weiter zu bilden, machen sie nicht einmal von demselben Gebrauch, sondern sie ignoriren es völlig, als ob es gar nicht da wäre. Wie man hier noch von einer „Entwicklungsgeschichte“ sprechen mag, wo nirgends etwas von einer Entwicklung zu sehen ist, gesteht Ref. offen, nicht begreifen zu können.

Herr D. hat sich über seinen Standpunkt, über seine Gesammtauffassung des Urchristenthums und über die Principien seiner Geschichtschreibung sehr ausführlich ausgesprochen in der Vorrede zu seinem neuen Werk. Er unterwirft dabei den Baur'schen Standpunkt und die Baur'sche Ansicht von der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums einer sehr scharfen Kritik. Wir begleiten seine Polemik Schritt für Schritt.

Zuerst muss Ref. über den Ausdruck „das System", womit Herr D. kurzweg die Baur'sche Ansicht von der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums zu bezeichnen liebt, einige Worte bemerken. Ref. gesteht, diese Bezeichnung ebenso schief und unzutreffend zu finden, wie wenn Jemand von einem „Niebuhr'schen System" sprechen wollte, statt von der Niebuhr'schen Kritik und Reconstruction der alten römischen Geschichte. Ohne Zweifel ist aber jene Bezeichnung eben in der Absicht gewählt, um mit ihr andeutungsweise den Vorwurf auszusprechen, die Baur'sche Geschichtsanschauung sei eine apriorisch construirte, dem historischen Material mit der Gewaltthätigkeit eines Systematikers aufgenöthigte. Allein von apriorischer Construction kann in der vorliegenden Streitfrage von vorn herein gar nicht die Rede sein. Die Baur'sche Geschichtschreibung beruht auf keinen andern Voraussetzungen und Gesetzen, als auf welchen jede andere Geschichtschreibung beruht. Widersprechende Ueberlieferungen nicht zumal festzuhalten, das ist unsere ganze Philosophie. Gesetzt jedoch auch, es sei so, wie Herr D. im Verlaufe seiner Untersuchung nachzuweisen sucht, und Baur hätte aus nicht gehörig constatirten Thatsachen voreilige Folgerungen gezogen, oder unzweifelhafte Thatsachen aus unzureichenden Gründen über Bord geworfen, so wäre das doch immer nur eine unkritische, nicht aber eine systematische Geschichtschreibung. Ganz im Gegentheil sind die apriorischen Geschichtschreiber vielmehr diejenigen, die, wie Herr D., zur geschichtlichen Darstellung des ältesten Christenthums und seiner

Entwicklung das ungerechtfertigte Vorurtheil mit hinzubringen, dass hier andere Gesetze gewaltet hätten, als in der übrigen, sogenannten profanen Geschichte, dass allgemeine historische Axiome, die in dem grossen Inductionsbeweise einer mehrtausendjährigen Geschichte ihre hinlängliche Begründung haben, auf jene Periode allein nicht anwendbar seien, dass auf diesem Punkte der Faden einer immanenten historischen Entwicklung reisse.

Hr. Dorner beginnt seine Vorrede mit dem Vorwurf, die Baur'sche Auffassung des ältesten Christenthums und seines Entwicklungsgangs sei „eine in der Hauptsache schon einmal dagewesene und bald fast vergessene, aber nun in neuer Form auftauchende“ (S. XVIII.). Auch in einer andern Stelle (S. 222.) klagt sie Hr. D. des Mangels an Neuheit an, ja S. 134. nennt er sie gar „eine den Socinianern nachgesprochene Hypothese.“ Diesen Vorwurf aus dem Munde eines Repräsentanten der „fortschreitendsten Theologie“ zu hören, wäre Ref. nicht erstaunt, aber von dem Vertreter einer nicht nur „schon einmal dagewesenen“, sondern längst dagewesenen und längst widerlegten Geschichtsansicht sich des Mangels an Neuheit angeklagt zu sehen, muss in der That Verwunderung erregen. Hat denn etwa der gegentheilige, von Herrn Dorner verfochtene Satz, dass die Gottheit Christi uranfänglicher Glaube der Kirche gewesen sei, den Vorzug der Neuheit? Noch viel weniger. Ja man darf dreist jedem Unbefangenen die Frage zur Entscheidung vorlegen, ob unsre und die socinianische Kritik mehr Aehnlichkeit mit einander haben, oder die Dorner'sche Geschichtschreibung und die Geschichtschreibung des alten Georg Bull. In der That wird man, (einige theologische Tiefsinnigkeiten abgerechnet, in denen aber Herr D. ebenfalls nicht neu, sondern nur getreuer Schüler des Herrn Göschel ist) wenig geschichtliche Behauptungen in der Schrift des Hrn. D. aufweisen können, die nicht schon im Buche des rechtgläubigen Bull stünden, während umgekehrt Herr D., wenn er aufgefordert würde, die Hauptsätze der Baur'-

schen Kritik, also z. B. die Baur'sche Kritik der Pastoralbriefe, des johanneischen Evangeliums, der clementinischen Homilieen, oder den Hauptinhalt des neuesten Baur'schen Werks über den Apostel Paulus in den Schriften der Socinianer aufzuzeigen, sich ohne Frage in einiger Verlegenheit befinden dürfte. Die Baur'sche Ansicht vom Urchristenthum soll eine „den Socinianern nachgesprochene Hypothese“ sein. Glaubt Herr D. wirklich im Ernste, Baur sei zu seiner frühesten Abhandlung über urchristliche Zustände („die Christusparthei in Corinth und der Apostel Petrus in Rom“ 1831.), einer Abhandlung, in welcher seine Gesammtauffassung der ältesten Kirche und ihrer Entwicklungsgeschichte bereits in ihren Grundzügen dargelegt ist, durch die Socinianer, durch Lectüre socinianischer Schriften angeregt worden? Gewiss nicht. Allein auch diesen Fall angenommen — inwiefern soll es denn ein Vorurtheil begründen, wenn historische Ansichten, die sich einem nüchternen, vorurtheilsfreien Geschichtsblick unwillkürlich aufdrängen, wirklich auch schon Früheren sich aufgedrängt haben, wenn die Baur'sche Kritik des ältesten Christenthums, ähnlich, wie die Niebuhr'sche Kritik der ältesten römischen Geschichte (man vergl. in dieser Beziehung den ersten Band seiner Vorlesungen, Einleitung) sich in ihren ersten Anfängen und Anläufen so weit hinaufdatirt, als die mit der Reformation erwachte und entfesselte historische Kritik? Was jedoch die Hauptsache ist, wir müssen uns eine Zusammenstellung mit den Socinianern überhaupt verbitten. Diese Zusammenstellung soll uns ohne Zweifel nach der Intention des Herrn D. ein recht sectenartiges, unserer Kritik und Geschichtschreibung ein recht phantastisches Ansehen geben. Vergeblich. Die Socinianer waren gar keine Geschichtschreiber. Nie hat Einer von ihnen eine Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums in rein historischem Interesse und mit historischen Mitteln zu schreiben versucht. Nie hat Einer von ihnen geschichtliche Untersuchungen über das Urchristenthum angestellt. Höch-

stens kann etwa Samuel Crell, der wenigstens für den Verfasser einiger pseudonymen Schriften dieser Art gehalten wird, hier genannt werden. Aber Daniel Zwicker, auf den sich Herr D. besonders beruft (S. 222) zum Beweise, „dass die meisten Gründe der Neuern eine Wiederholung der socinianischen seien", war kein Socinianer, sondern in dogmatischer Beziehung reiner Eklektiker.*) Die Socinianer selbst haben nur in dogmatischem Interesse, und zwar nur gelegentlich historische Behauptungen über den Charakter des Urchristenthums aufgestellt, im Uebrigen haben sie sich durchaus auf dem Boden der blosen Exegese, welcher Art diese nun auch sein mochte, gehalten. Wir aber stehen auf dem Boden universeller, dogmatisch interesseloser Geschichtschreibung. Dass die Motive der socinianischen Kritik und die Motive der unsrigen völlig verschieden sind, gibt Herr D. selbst zu (S. XVIII). In der That hätten wir auch aus dogmatischem Interesse gar nicht nöthig gehabt, über den kritischen Standpunkt und die kritischen Ergebnisse des alten Rationalismus hinauszugehen. Sind wir dennoch über ihn hinausgegangen, so geschah es nicht aus dogmatischen, sondern aus rein historischen Motiven.

*) Zwicker selbst sagt in der nova confirmatio seines Irenicums (1661) von sich, „er sey weder ein Lutheraner, noch Calvinist, noch Remonstrant, noch ein Grieche, Papist, Socinianer oder Mennist, auch keiner einzigen andern heutigen Secte zugethan, nichts destoweniger entziehe er sich von keiner Kirchgemeinde oder Secte der Christen, weil er bei einer jeden etwas Gutes gefunden, und durch sie alle gebessert worden wäre. Von den böhmischen Brüdern und Lutheranern hätte er den Anfang der Reformation und der christlichen Freiheit empfangen, von den Reformirten den ersten Gebrauch der Vernunft in der Theologie, von den Remonstranten den Fortgang aus der Gewissensfreiheit, von den Griechen die überbliebene alte Wahrheit nebst der Bibel und den Patribus, von den Papisten die Nothwendigkeit der guten Werke, von den Socinianern die Dexterität im Judiciren, von den Mennoniten das Leben Christi." Man nannte ihn desshalb ein monstrum religiosum irregulare et mirabile. (Ich entlehne diese Notizen aus Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie II, 175, §. 19.

Wie können nun aber zwei Standpunkte, die auf so ganz entgegengesetzten Motiven beruhen, wie der unsrige und der socinianische, in einen innern oder auch nur historischen Zusammenhang gebracht werden? Dass Baur nicht durch das Medium des Socinianismus auf seine historischen Ansichten gekommen ist, weiss Hr. D. selbst. Dass mithin, wenn sich beide in irgend welcher geschichtlichen Behauptung berühren, diese Berührung eine völlig zufällige ist, weiss Herr D. gleichfalls. Die Parallele zwischen Baur und den Socinianern ist mithin eine reine Chikane. Sie ist diess um so mehr, als Herrn D. nicht unbekannt ist, dass Baur's Auffassung des ältesten Christenthums noch ganz andere Vorläufer hat, als die Socinianer. Den ebionitischen Charakter des Urchristenthums haben z. B. die englischen Deisten weit bestimmter ausgesprochen, als die Socinianer. So Toland, Pristley, Bolingbroke, Hobbes und andere ungenannte Verfasser deistischer Schriften. In gründlicherer Weise, unabhängig vom englischen Deismus, geschah dasselbe in Deutschland, z. B. von Daniel Zwicker (seine Hauptschrift, das *Irenicum Irenicorum* erschien 1658), unter den Franzosen etwas später von Souverain. Um jedoch alle diese, theils vereinzelten, theils wissenschaftlich unkräftigen Erscheinungen zu übergehen, so war unter den Vorläufern und Vorbereitern des „Systems" statt der Socinianer vor Allem der deutsche Rationalismus zu nennen. „Dass die ebionitische Auffassung Christi die ursprüngliche und altchristliche, und namentlich auch die Vorstellung, die Christus von sich selbst hatte, gewesen sei" — dieser Satz, den uns Herr D. direct aus dem Socinianismus entlehnen lässt, ist inzwischen unzähligemal bald mit grösserer, bald mit geringerer Bestimmtheit von Semler, Stroth und Eichhorn an bis herab auf Gfrörer und Strauss ausgesprochen und mit allen Mitteln historischer Kritik begründet worden; ja dieser Satz liegt eigentlich der gesammten rationalistischen Auffassung und Darstellung des ältesten Christenthums als leitender Gedanke zu Grunde, und ist namentlich das allseitige Ergebniss der Strauss'-

schen Kritik, in welcher jetzt Jedermann nur die folgerichtige Vollendung der rationastischen erkennt, und von der auch Herr D. nicht wird behaupten wollen, sie sei vom Standpunkt des „Systems“ aus angelegt. Die rationalistische Auffassung des Urchristenthums ist im Wesentlichen, wenn sie auch der nöthigen Schärfe noch entbehrt, ganz diejenige des „Systems“; ihr Mangel besteht in der Hauptsache nur darin, dass sie es unterlassen hat, vom ältesten ebionitischen Christenthum zum Katholicismus eine geschichtliche Brücke zu schlagen, die Zwischenstufen und Mittelglieder, die zwischen beide hineinfallen, und die Motive der geschichtlichen Bewegung von einem Punkte zum andern aufzusuchen und aufzuzeigen — eine geschichtliche Aufgabe, bei deren bewussterer Lösung der Rationalismus wohl auch von einer Anzahl unkritischer historischer Voraussetzungen, mit denen er sich noch trägt, losgekommen wäre. Den eben bezeichneten Mangel nun hat Baur ergänzt, er hat eine zusammenhängende Entwicklungs-Reihe hergestellt, und die historischen Urkunden und litterarischen Erzeugnisse des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters dem geschichtlichen Orte, den sie in dieser Entwicklungs-Reihe einnehmen, zugewiesen. Nur diess ist der Fortschritt, welchen das „System“ über den Rationalismus hinaus gethan hat. Wollte also Herr D. die Wahrheit sagen, so musste er sagen, die Baur'sche Auffassung des ältesten Christenthums und seiner Entwicklungsgeschichte ruhe auf dem Boden, den prinzipiellen Voraussetzungen und den Ergebnissen des ältern kritischen Rationalismus, und sei nur eine consequente Fortbildung dieses Standpunkts von universelleren Gesichtspunkten aus. So sagt aber Herr D. nicht, sondern hat es vorgezogen, einer hämischen Parallele zu lieb uns als Erneuerer des Socianismus zu bezeichnen. Die Socinianer selbst nannte man seiner Zeit mit älteren Ketzernamen die neuen Aloger oder Artemoniten: auch uns hätte Herr D. so nennen können, wenn nicht diese Polemik mittelst Auftreibung von Ketzernamen nachgerade ausser der Zeit wäre.

Nicht viel mehr Gewicht haf die folgende Einwendung des Herrn D.: „es werde von Baur und seiner Schule Alles aufgewendet, um das Selbstbewusstsein Christi und das Bewusstsein der Apostel aus der klaren Welt fester historischer Begrenzungen in mythisches Nebelland zu verweisen, und dem Interesse nicht blos des Glaubens, sondern auch des Erkennens zu entrücken“ (S. XVIII.). Wie? Wenn man Niebuhr'n den Vorwurf gemacht hätte, seine Behandlung der ältesten römischen Geschichte, die schonungslose, zerstörende Kritik, die er über die livianische Darstellung ergehen lasse, entziehe die Periode des vorrepublikanischen Roms der wissenschaftlichen Erkenntniss, würde er wohl durch diese Anklage das mühsame Gebäude seiner Kritik sich haben über den Haufen werfen lassen? Herr D. hat seine Beschuldigung sehr ungenau gefasst. Richtig ist nur so viel, dass die Kritik, indem sie die geschichtlichen Quellen oder Ueberlieferungen einer Periode, für welche keine anderweitigen, zuverlässigeren Quellen vorhanden sind, aus innern oder äussern Gründen zerstört und über den Haufen wirft, eben damit diese Periode selbst der äussern Anschaulichkeit entzieht, freilich aber nur, um sie der denkenden Anschauung näher zu bringen. Heller, inhaltsvoller, farbenreicher ist ohne Frage die livianische Geschichte des alten Roms, aber wahrer, wenn auch ärmer und weniger greifbar, die Niebuhr'sche. Dass sie nicht ebenso reich an positiven Daten, an Lichtern und Schatten ist, wie die erstere, kann ihr natürlich nicht als Schuld angerechnet werden: wo die Quellen sehr spärlich fliessen und sämmtlich sehr unverbürgt, sehr unglaubwürdig sind, kann die geschichtliche Kritik nach der Natur der Sache nur zerstörend, nicht aufbauend sein. Was also Niebuhr einer solchen Anklage entgegengehalten haben würde, nämlich dass seine Kritik, weit gefehlt jene Periode der wissenschaftlichen Erkenntniss zu entziehen, dieselbe dem wahrhaften geschichtlichen Verständnisse erst zurükgebe, — antworten auch wir auf die Beschuldigung des Herrn D.

Die schliessliche Bemerkung: „es sei bekannt, wie wenig die Baur'sche Schule sich bis jetzt die Mühe genommen, den geschichtlichen Anforderungen zu entsprechen, und anzugeben, was denn der feste historische Kern dieser zum mindesten weltgeschichtlichen Persönlichkeit sei" (S. XIX.) ist vollends völlig widersinnig. Geschichtliche Anforderung ist, nur so viel zu sagen, als man geschichtlich wissen kann, für historische Thatsache nur dasjenige auszugeben, was sich auf historischem Wege ermitteln lässt. Hat nun die Baur'sche Schule diesen Gesichtspunkt festgehalten, und über die Person Christi nicht mehr ausgesagt, als sich geschichtlich erweisen oder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit behaupten lässt, so hat sie den Anforderungen einer besonnenen Geschichtschreibung völlig entsprochen. Was der feste Kern einer historischen Persönlichkeit ist, kann der Historiker doch nur dann erschöpfend und anschaulich darlegen, wenn er die zureichenden geschichtlichen Hilfsmittel dazu hat: unterliegen die einzigen Quellen, die ihm zu Gebot stehen, nach ihrem Ursprung und ihrer geschichtlichen Zuverlässigkeit gegründetem Verdacht, sind diese Quellen vielleicht gar von solcher Art, dass man auf keinem Punkte ganz sicher ist, ob man auf historischem Boden steht, so müsste der Historiker, wenn er dennoch Geschichte geben wollte, wo er keine geben kann, entweder wider besseres Wissen und Gewissen kritiklos zu Werke gehen, oder er müsste einem Romanschreiber gleich Geschichte machen. Ob nun gerade die neutestamentlichen Geschichtsquellen von der angegebenen Beschaffenheit sind, darüber lässt sich streiten, nicht aber lässt sich Demjenigen, der den historischen Werth derselben aus guten Gründen niedrig anschlagen zu müssen glaubt, die hieraus von selbst sich ergebende Unmöglichkeit, klare und scharf begrenzte Geschichte zu liefern, zum Vorwurfe machen. Gesetzt z. B., es wären über Thaten und Schicksale des Pythagoras nur die beiden Biographieen des Porphyr und Jamblich vorhanden, und man würde Herrn D. die Zu-

muthung machen, er müsse diese Lebensbeschreibungen als reine und zuverlässige Geschichte gelten lassen, weil sonst die Person jenes Philosophen „aus der klaren Welt fester historischer Begrenzungen in mythisches Nebelland verwiesen werde,“ oder er müsse wenigstens, falls er dem historischen Character dieser Quellen die Anerkennung durchaus verweigere, doch „den geschichtlichen Anforderungen entsprechen und angeben, was denn der feste historische Kern dieser weltgeschichtlichen Persönlichkeit sei“ — so würde Herr D. ohne Zweifel diese Zumuthung als eine alberne von der Hand weisen.

„Vor dem socinianischen Ebionismus jedoch — fährt Herr D. fort (S. XIX.) — scheint sich die Baur'sche Richtung vortheilhaft auszuzeichnen, sofern sie den Ebionismus, obwohl er das Ursprüngliche sein soll, doch nicht als die Wahrheit will gelten lassen. Die ausgebildetste Gestalt, welche diese Richtung bis jetzt gewonnen hat, sieht vielmehr die Logoslehre, deren Entstehung sie etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts verlegt, als so epochebildend an, dass sie die Entstehung des eigentlichen Christenthums erst von der Logoslehre an glaubt datiren zu müssen. Diese Logoslehre, mit der hiernach etwa 150 Jahre nach Christi Geburt das Christenthum geboren ward, soll das Resultat der ebionitischen und doketischen oder gnostischen Kämpfe sein, für welche die Rollen an angebliche Petriner und Pauliner vertheilt werden. Während die Pauliner Christum nicht nach dem Fleische kennen, sondern nur den Christusgeist, sollen die Petriner ebionitisch nur Christum nach dem Fleisch festgehalten haben, bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine allerdings schon früher vorhandene Unionsbewegung zum Siege kam und die altchristliche ebionitische Kirche einer höhern Idee von Jesus oder dem Logos zuführte, während die paulinische Richtung dagegen ihren Christusgeist an die historische Person Jesu von Nazareth zu fesseln und in ihr zu fixiren sich herbeiliess.“

Referent gesteht, in dieser Carricatur der Baur'schen Ansicht vom ältesten Christenthum die letztere

kaum mehr erkannt zu haben. Herr D. wiederholt die Behauptung sehr häufig, Baur löse die Entstehung des Christenthums von der historischen Person Christi ab, und lasse dasselbe erst mit der Logoslehre beginnen. Worauf diese Angabe, die in der vorliegenden Form wenigstens entschieden auf einem Missverständnisse beruht, sich gründet, ist mir unbekannt. Dass das Christenthum mit der historischen Person Jesu non Nazareth beginne und dass die Entstehung desselben an diese Persönlichkeit sich knüpfe, hat weder Baur noch irgend Einer seiner Schüler je geläugnet. Was Baur wirklich gesagt hat, ist nur diess: Die von den ältesten Zeiten des Christenthums an vorhandenen Bestrebungen, das Höhere in der Person Christi und ebendamit die geschichtliche Bedeutung, die Autonomie und specifische Würde des Christenthums selbst auf ihren absoluten Ausdruck zu bringen, zum klaren Selbstbewusstsein zu erheben, hätten in der Logoslehre ihren dogmatischen Abschluss gefunden. Die Logoslehre ist also allerdings dogmatisch epochemachend, aber in der Geschichte des Christenthums. Ich kann nicht einsehen, was diese Behauptung so gar Absonderliches und Fratzenhaftes haben soll. Gibt ja doch auch die orthodoxe Ansicht einen Fortschritt der dogmatischen Entwickelung zu, wenn sie gleich diese Entwicklung ächt katholisch nur als formelle Explication eines Gegebenen fasst: sie lässt z. B. die christliche Gottesidee erst durch die trinitarischen Feststellungen des vierten Jahrhunderts auf ihren entsprechenden dogmatischen Ausdruck gebracht werden, und doch würde sie es sich gewiss verbitten, wollte man hieraus die Folgerung ziehen, sie lasse die christliche Gottesidee überhaupt erst mit den nicenischen Beschlüssen beginnen. Das Christenthum begann also auch nach Baur mit dem historischen Christus; die Frage ist nur, welches der dogmatische Character dieses ältesten Christenthums war, auf welcher Entwicklungsstufe es stand;

und in dieser Hinsicht allerdings weicht die **Baur**'sche Auffassung desselben von der gewöhnlichen insofern ab, als sie sich durch die geschichtlichen Quellen genöthigt glaubt, anzunehmen, dieses ursprüngliche, apostolische Christenthum sei ein weniger entwickeltes, noch fester von der Hülle des Judenthums umschlossenes gewesen, als gewöhnlich vorausgesetzt wird, und eine Reihe von Vorstellungen, Lehren, Grundsätzen, Institutionen, deren Entstehung gewöhnlich dem Urchristenthum zugewiesen wird, verdanke ihren Ursprung einer spätern Zeit, veränderten Verhältnissen, Einflüssen und Zuständen. Diese Behauptung enthält aber gleichfalls nichts so besonders Verwunderliches. Aehnliches thut ja der orthodoxe Protestantismus auch, wenn er die Entstehung und Ausbildung der katholischen Hierarchie sowie der damit zusammenhängenden Begriffe und Anschauungen, deren Ursprung und Sanction vom Katholicismus auf Christus und die Apostel selbst zurückgeführt wird, dem nachapostolischen Zeitalter zuweist. Mit dem gleichen Rechte nun, mit welchem Herr D. gegen **Baur** diesen Vorwurf vorbringt, könnte hier der Katholicismus, der die politische Organisation seiner Kirche für einen so wesentlichen und integrirenden Bestandtheil des Christenthums, für eine ebenso verbindliche apostolische Norm ansieht, wie der Protestantismus sein Dogma, dem letztern vorwerfen, er lasse das Christenthum erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts beginnen. Ob also die **Baur**'sche Ansicht vom Character und der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums in ihrem Rechte ist oder nicht, kann in keinem Fall so obenhin und im Voraus abgemacht werden, am wenigsten so wohlfeil, dass man nur lächelnd auf die Absurdität hindeutet, „das Christenthum 150 Jahre nach Christi Geburt geboren werden zu lassen.“

„Diese Losreissung der Entstehung des Christenthums von der Person Christi wird uns sofort — bemerkt Herr D. weiter — etwas stürmisch zur Annahme empfoh-

len, wird uns als die „wissenschaftliche“ und „allein wissenschaftliche“ Auffassung angepriesen, während ich (und mit mir wohl die Meisten) nicht zu sehen bekenne, was es z. B. mit der Förderung der Wissenschaft zu thun haben sollte, wenn es Jemand jetzt oder später einfiele, die evangelische Kirche nicht von Luther zu datiren, sondern erst von da an, wo die nachher ausgebrochenen Gegensätze der lutherischen Kirche in einer Eintrachtsformel Beschwichtigung fanden.“ Ich weiss nicht, wen Herr D. unter diesem „stürmischen“ Lobredner versteht und wer die Baur'sche Kritik als die „allein wissenschaftliche“ so dringend angepriesen haben soll. Als die geschichtliche und geschichtlich allein haltbare erscheint die Baur'sche Auffassung auch mir, und insofern freilich auch als die allein wissenschaftliche, doch zunächst nur als die wahrhaft geschichtliche. Man würde vielleicht gut thun, die Kategorie der „Wissenschaftlichkeit“ ganz aus dem Spiele zu lassen, wo es sich von Dingen historischer Kritik, von Prüfung überlieferter Zeugenaussagen, von Herstellung eines vielgliederigen Indicienbeweises, kurz von Fragen handelt, zu deren Erledigung nicht speculatives Talent, sondern gemeine Logik, gesunder Menschenverstand und nüchterner Geschichtsblick nöthig ist. Die historische Parallele, die Herr D. sofort beigefügt hat, um die Verkehrtheit unseres Standpunkts einleuchtend zu machen, ist erstaunlich unglücklich. Sie ist unglücklich, weil, wie schon bemerkt, ihre Voraussetzungen auf völligem Missverständniss beruhen: zur Beruhigung des Herrn D. sei es wiederholt: wir datiren, wie die Reformation von Luther, so das Christenthum von Christus. Aber sie wäre nicht minder unglücklich, auch wenn die Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, gegründet wären. Gesetzt wir datirten das Christenthum nicht von Christus, sondern etwa von Paulus oder von den Gnostikern oder von den Apologeten, wäre denn die Consequenz hievon nothwendig die, dass wir auch die Reformation nicht von Luther datiren dürften? Eine

geschichtliche Erscheinung oder Bewegung datirt man von demjenigen, an dessen Persönlichkeit sie sich knüpft, der ihr Princip, ihren bewegenden Gedanken zuerst in praktisch entscheidender Weise ausgesprochen hat. Wenn wir also, in Uebereinstimmung mit aller Welt, die Reformation von Luther datiren, so thun wir es, weil wir die zulänglichen geschichtlichen Documente und Beweismittel in der Hand haben, die uns besagen, dass Luther das Princip der Reformation zuerst entscheidend ausgesprochen, an die Spitze dieser Bewegung sich gestellt, und alle gleichartigen Strebungen seiner Zeit an seinen Namen geknüpft hat. Gesetzt nun, wir würden Anstand nehmen, die Entstehung des Christenthums unter einem analogen Gesichtspunkt aufzufassen, gesetzt wir würden uns weigern, das Christenthum vom historischen Christus an zu datiren, so könnte unser Beweggrund hiezu doch offenbar nur der kritische Zweifel an der geschichtlichen Erweisbarkeit dieser Annahme sein. Wir würden also in diesem Falle das direct ursächliche Verhältniss des historischen Christus zum werdenden Christenthum nicht in gleicher Weise für historisch verbürgt ansehen, wie das Verhältniss Luthers zur Reformation, sondern wir würden uns durch die geschichtlichen Urkunden des ältesten Christenthums genöthigt glauben, anzunehmen, Christus sei mit seiner persönlichen Ansicht noch vorherrschend innerhalb des Judenthums gestanden (was z. B. der Standpunkt der matthäischen Bergpredigt ist), und habe den Gedanken eines autonomen Christenthums noch nicht in ebenso entscheidender Weise ausgesprochen, wie Luther den Gedanken der Kirchenverbesserung. Dass nun diese Ansicht von der geschichtlichen Stellung Christi die richtige sei, behaupte ich keineswegs: unmöglich aber kann sie durch eine unglückliche Parallele ganz im Voraus als eine unsinnige abgethan werden.

In den vorstehenden Auseinandersetzungen liegt auch die Antwort auf die angelegentliche Frage des Herrn D., „was denn die Schule dazu dränge, die Christusidee und die Genesis des Christenthums, das in Christo den Gottmenschen sieht, möglichst von Jesu von Nazareth abzulösen?“ (S. XXIII) Man

sollte bei dieser Fragstellung glauben, es seien ganz besondere, nicht in der Natur der Sache liegende Gründe und Motive, die uns zu unsern historisch-kritischen Ansichten vermocht hätten. Allein wir können mit gutem Gewissen versichern, dass uns bei all diesen Untersuchungen kein anderer Beweggrund geleitet hat als — um im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung überall von der logischen und metaphysischen Unmöglichkeit des überlieferten Dogmas abzusehen — der geschichtliche Augenschein und die völlige geschichtliche Unerweisbarkeit der entgegenstehenden Behauptung, also derselbe Beweggrund, der von jeher den Historiker vermocht hat, zu bejahen und zu verneinen. Dass die älteste und ursprüngliche Christengemeinde in Jesus von Nazareth nicht den Gottmenschen im eigentlichen metaphysischen Sinne des Worts, sondern den, von den Propheten geweissagten, mit dem göttlichen Pneuma gesalbten jüdischen Messias oder Sohn Davids gesehen hat, diese Behauptung wird so lange keine exorbitante, aus anderweitigen Motiven entsprungene, sondern das einfache Ergebniss nüchterner Geschichtsbetrachtung sein, als das Matthäusevangelium, das im Wesentlichen ganz von diesem christologischen Typus getragen ist, noch im Kanon steht, und als das johanneische Evangelium von so zahllosen innern und äussern Verdachtsgründen, unter denen die eigenthümliche, sichtbar dem Zeitalter der Apologeten zugehörige Christologie nur eine der letzten Stellen einnimmt, gedrückt ist. Der Historiker ist von Amtswegen Skeptiker. Er hat nichts ohne zureichenden Beweis, ohne überwiegende Wahrscheinlichkeitsgründe anzunehmen. In kleinen Dingen vielleicht, bei Daten von untergeordneter Wichtigkeit mag er nachsichtiger sein und es mit den Zeugenaussagen nicht so genau nehmen: aber bei wichtigen Fragen von einer selbst in die Gegenwart hereinragenden Bedeutung ist es seine Pflicht, streng und unnachsichtig zu sein, die Gewährsmänner, ihre Zahl, die Identität ihrer Personen, ihre Glaubwürdigkeit, ihre Uebereinstimmung unter sich oder mit andern verbürgten Ueberlieferungen mit scharfem Auge zu prüfen: für einen schlechthin einzigen

Fall vollends, wie der vorliegende, d. h. für die behauptete Gottheit eines menschlichen Individuums, für eine Thatsache von so absoluter Bedeutung, für eine Thatsache, wie diese, von der — was sonst bei keiner andern geschichtlichen Thatsache der Fall ist — eine gesammte Weltanschauung abhängt, für eine solche Thatsache hat er, weil sie schlechthin einzig in ihrer Art und ohne alle geschichtliche Analogie, ja im Widerspruch mit aller übrigen Geschichte ist — denn das geschichtlich Normale ist die Unzerreissbarkeit der Kette der endlichen Ursachen und das Uebergreifen der Gattung über das Individuum — ich sage, für eine solche Thatsache hat er einen absolut classischen Beweis zu fordern, eine juridisch unumstössliche Bewahrheitung, eine bis zum ursprünglichen Thatbestand zurückgehende, ununterbrochene, auf keinem Punkte zu beanstandende Reihe classischer Zeugen. Liegt im vorliegenden Fall eine solche Summe von Beweismitteln vor? Wer nur irgend einmal einen Blick in eine neuere Einleitung ins Neue Testament geworfen hat, wer weiss, in welchem Zustand sich die Evangelienfrage gegenwärtig befindet, und wie es mit der Authentie sämmtlicher vier Evangelien steht, wird sich hierüber keine Illusionen mehr machen können. Allein, selbst abgesehen von allem diesem, selbst angenommen, eine Reihe classischer Zeugenaussagen liege wirklich vor, so fehlt nichts desto weniger noch viel zu einem vollständigen Beweis. Bewiesen soll werden die Einzigkeit Christi, die Thatsache, dass er schlechthin vollendeter Mensch war, eine solche Absolutheit seiner Person, dass jedes Hinausgehen über ihn in alle Zukunft unmöglich ist. Nun frage ich, wie kann diess je historisch, durch Zeugenaussagen, erhärtet werden? Wie kann ein, wenn auch moralisch und intellectuell noch so hoch stehender Zeuge von einem Dritten verbürgen, er sei ein schlechthin vollendeter Mensch und ein gleicher Grad von Vollendung könne in aller Zukunft nie wieder erreicht werden? Wie kann ein Zeuge, wenn er nicht selbst allwissend ist, von einem Dritten bezeugen, er sei Gott? es sei denn, dass er seine

Zeugenaussage ausdrücklich dahin limitirt, sie beruhe nicht auf objectiver Wahrnehmung, sondern auf subjectivem Urtheil und subjectiven Schlüssen, in welchem Fall nun aber weiter zu untersuchen ist, was aber im vorliegenden Fall gar nicht constatirt werden kann, ob dieses subjective Urtheil das Urtheil eines Sachverständigen sei oder nicht. Man sieht, nur die grösste Unklarheit über die Mittel und die möglichen Ergebnisse einer historischen Beweisführung kann einen Augenblick lang sich glauben machen, die Absolutheit Christi lasse sich auf historischem Wege mit rein historischen Mitteln überzeugend herstellen. Auf nichthistorischem, apriorischem Wege aber ein historisches Individuum construiren zu wollen, was man in Preussen zur Hegelschen Zeit einigemal versucht hat, wird jetzt wohl Niemand mehr in den Sinn kommen. Man wird einwenden, Ein Beweismittel, ein zwingendes, bleibe noch übrig, die Aussagen Christi von sich selbst, d. h. diejenigen, die ihm namentlich der Verfasser des vierten Evangeliums in den Mund legt. Allein gesetzt auch, diese Aussagen seien classisch verbürgt, was sie übrigens von ferne nicht sind, was würde damit erreicht? Selbstaussagen, allein für sich, sind bekanntlich kein gültiges, kein juridisch zulängliches Zeugniss. Allein bei Christus, wendet man ein, seien sie ein zwingendes, vollgültiges Zeugniss, sonst wären sie ein Ausfluss stolzer Selbsttäuschung, frevelhafter Selbsterhebung, ja eine wahre Gotteslästerung, die Niemand Christo zutrauen werde, der einen offenen Sinn habe „für Geistesadel, Demuth und Hoheit göttlicher Art in menschlicher Gestalt, für das Angesicht voll Gnade und Wahrheit.“ (XXV.) Mit diesem nachgerade abgenützten Argumente wird jedoch, wenn es auch zwingender wäre als es ist, wiederum nichts gewonnen, als die moralische Wahrscheinlichkeit, dass jene Aussagen einigen Grund der Wahrheit haben, d. h. wir erhalten wiederum nur einen halben Beweis: Gewissheit, unumstössliche Gewissheit, wie man sie für eine Thatsache von so ungeheurer Entscheidung zu fordern berechtigt ist, erhalten wir nicht. Kurz, für nichts

Geschichtliches und auf geschichtlicher Ueberlieferung Beruhendes kann ein absolut zwingender Beweis hergestellt werden, wie diess in der Natur alles Geschichtlichen liegt. Eben darum kann aber auch nichts Geschichtliches, nichts dem Subjecte Transscendentes unter dem Anspruch auf absolute Gewissheit zur Grundlage einer gesammten Weltanschauung gemacht werden.

Herr D. wird nun freilich einwenden, diese unsere Forderung eines vollgültigen, zwingenden historischen Beweises sei nur ein Ausfluss unseres gesammten falschen Standpunkts und unseres, übrigens „auch in Köthen einheimischen“ Grundirrthums, „dass das Christenthum ursprünglich eine Lehre oder Theorie, und dass die Religion überhaupt ein Erkennen oder ein Thun sei.“ „Diesen Irrthum wird keine Demonstration beseitigen, und ebensowenig eine historische Darstellung des christlichen Dogma. Aber wer die Religion kennt, der weiss in ihr, zumal in der christlichen, vor Allem eine göttliche Thatsache, die auf Versöhnung des ganzen Menschen mit Gott zielt.“ (S. XXV.) Ueber dieses sogenannte Wissen, diese innern Erlebnisse, diese völlig dem Gebiete der Subjectivität angehörigen Zustände ist nun freilich nicht mehr zu streiten: nur sei man dann so ehrlich, diese subjectiven Erlebnisse als den letzten und alleinigen Grund auch jener historischen Ansichten zu bezeichnen, uud nicht dadurch, dass man den Historiker spielt und einen zureichenden historischen Beweis auf den Grundlagen einer gewöhnlichen juridisch-historischen Beweisführung zu liefern sich anstellt, diesen so höchst subjectiven Motiven den Schein der Objectivität und Wissenschaftlichkeit zu geben. Zwei halbe Beweise machen in aller Welt keinen ganzen.

Wir verlassen die Vorrede, und wenden uns zur Schrift selbst, indem wir fortfahren, das Prinzipielle ihres historischen Standpunkts von den oben angegebenen Gesichtspunkten aus in Betracht zu ziehen.

Zwei Hauptmängel in derselben drängen sich schon beim ersten Anblick auf. Zuerst die Uebergehung der

christologischen Tropen des N. Ts. Die neutestamentliche Lehre von der Person Christi ist nur einleitungsweise und sehr im Allgemeinen behandelt (im dritten Band soll die exegetische Behandlung dieser Lehre nachgeholt werden), und die Entwicklungsgeschichte des Dogma's wird mit dem nachapostolischen Zeitalter, den apostolischen Vätern begonnen. Bei dieser Behandlung ist die ganze Geschichte des Dogma's in die Luft gestellt. Man ersieht nicht, welches die gegebenen historischen Prämissen sind, und hat daher auch keinen Maasstab für den dogmatischen Standpunkt und die fortschreitende Entwicklung der nachapostolischen Zeit. Zudem erscheint jene Uebergehung der neutestamentlichen Lehrtropen als im Prinzip völlig ungerechtfertigt. Ist es einmal im vorliegenden Falle Aufgabe des Historikers, das Bewusstsein der Gemeinde von Christo bis auf seine Anfänge zurück zu verfolgen, die christologischen Aussagen und Lehrformeln möglichst vollständig zusammenzustellen, so ist nicht abzusehen, aus welchem Grunde die Aussagen der Apostel und Evangelisten, kurz die im N. T. niedergelegten Bewusstseinsformen in einer Entwicklungsgeschichte der Christologie weggelassen werden. Für den reinen Historiker hat doch die auf lediglich dogmatischen Gründen beruhende und in ihrer geschichtlichen Berechtigung durchaus zu beanstandende Unterscheidung kanonischer und akanonischer Schriften nicht die mindeste Bedeutung. Herr D. sagt nur in ganz assertorischer Weise, die neutestamentlichen Lehrtropen fallen nicht in die Dogmengeschichte. „Die Dogmengeschichte als solche hat es nicht mit der Predigt, aus der der Glaube entspringt, d. h. nicht mit dem objectiven Lehrworte Christi und der Apostel zu thun, sondern mit dem Glauben, der sich zur Erkenntniss der Menschheit oder zur Kirchenlehre entfaltet. Andere Disciplinen haben die Lehre Christi von sich selbst und das Zeugniss der Apostel darzustellen, indem die Bedeutung des Kanons nicht darin aufgehen kann, das erste Glied der dogmengeschichtlichen Kette zu sein. Die Dogmengeschichte hat

darzustellen, wie sich das objective und zu allen Zeiten gegebene Zeugniss von Christo nach der ganzen Fülle seiner Momente auch dem Bewusstsein der Kirche vermöge ihrer vom h. Geist geleiteten Arbeit mehr und mehr aufschliesst Keine Generation der Kirche, am wenigsten schon die erste, hat den ganzen Reichthum der apostolischen Verkündigung schon lebendig in sich; Christi und seiner Apostel Wort greift vielmehr über jede hinaus als zureichende Norm bis zum Ende der Tage. Aber trotz dieser seiner dogmatischen Stellung kommt dem Zeugniss Christi und der Apostel doch auch sein dogmengeschichtlicher Ort zu; es bildet den vorauszusetzenden Impuls des dogmengeschichtlichen Processes in der Gemeinde, bloss als Theil dieses Processes selbst behandelt wäre es gerade im Charakteristischen falsch aufgefasst. (S. 68. f.) Allein alle diese ohne weitern Beweis hingestellten, und mit einander schwer in Einklang zu setzenden Behauptungen werden doch nur für Denjenigen überzeugend sein, der Herrn D. den vollkommenen Inspirationscharakter der neutestamentlichen Schriften, das absolute Uebergreifen des Kanonischen über alles Unkanonische zugibt. Wie kann aber dieses Zugeständniss beim gegenwärtigen Zustande der wissenschaftlichen Untersuchung ohne Weiteres vorausgesetzt werden? Wer einmal den Inspirationscharakter des neutestamentlichen Lehrbegriffs zugibt, gibt Herrn D. im Voraus Alles zu, was in diesem Buche polemisch ausgeführt und bewiesen werden soll.

Bei ausführlicherer Behandlung der neutestamentlichen Lehrtropen hätte sich auch noch eine andere Thatsache herausgestellt, vorausgesetzt, dass diese Tropen in ihrer charakteristischen Bestimmtheit dargelegt und nicht durch gewaltsame Exegese oder willkührliche Einschiebung fremdartiger Mittelglieder alterirt und in einander gewirrt worden wären. Es wäre nämlich in diesem Falle einleuchtend geworden, wie wenig alle diese Lehrtropen compossibel sind; es hätte sich herausgestellt, wie undenkbar es ist, dass diese so verschiedenartigen Lehrformeln, die Christologie

des Matthäus, des ersten Theils der Apostelgeschichte, der johanneischen Apokalypse, des ersten petrinischen Briefs, der paulinischen Briefe, des johanneischen Evang., Lehrtypen, die sich so augenscheinlich als weit auseinanderliegende Entwicklungsstufen ankündigen, dem engsten Zeitraume, einem und demselben Kreise von Schülern eines und desselben Meisters zugehören. Herr D. beruhigt sich über diese Differenz durch eine Berufung auf die Verschiedenartigkeit der Bildungsstufen, auf welchen alle diese Zeugen gestanden hätten. „Ungleich waren sich die ersten Verkündiger des Christenthums in dem Maasse der Erkenntniss des Verhältnisses zwischen Gott und Christus: ausser dem verschiedenen Maasse des individuellen Triebs und der natürlichen Anlage zur christlichen Gnosis mussten bei den Aposteln noch besonders die äusseren Schicksale und Verhältnisse von Bedeutung werden, durch welche der christliche Geist der Einen universeller gebildet (wie bei Paulus und Johannes), durch welche es aber auch den Andern schwerer werden konnte, schnell und abgelöst von den Fesseln der väterlichen Denkweise in freier christlicher Erkenntniss voranzuschreiten.“ (S. 68.) Allein wie ist es möglich, alle jene Unterschiede der Lehrweisen auf ein verschiedenes Maass „subjectiver Erkenntniss“ zurückzuführen, wenn doch die christologischen Aussagen des johanneischen Evangeliums, jene so vielfach wiederholten Formeln über das Verhältniss des Sohns zum Vater wirkliche Selbstaussagen Christi sind und wirklich den Hauptinhalt seiner Lehre ausmachten? Es bedurfte, um diese Selbstzeugnisse Christi festzuhalten und treu wiederzugeben, um nicht an die Stelle der Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn die synoptische „Salbung mit dem heiligen Geist“ zu setzen, gar keines besondern Maasses christlicher Erkenntniss und höherer Auffassungsgabe, sondern nur eines sehr geringen Maasses von Erinnerungsvermögen und geschichtlicher Gewissenhaftigkeit. Die Differenz, oder genauer gesagt, der prinzipielle Widerspruch der johanneischen und synopti-

schen Christologie ist vom conservativ-historischen Standpunkt aus, d. h. wenn man beide für apostolische, auf unmittelbarer Ohrenzeugenschaft beruhende Lehrtypen hält, rein unerklärlich.

Um diesem Zugeständniss zu entgehen, verwischt Herr D. den Unterschied beider christologischen Standpunkte, ja er wirft denen, die auf der Unvereinbarkeit derselben bestehen zu müssen glauben, Verfälschung des historischen Sachverhalts vor (S. 89.). Ich meine jedoch, so lange die Genealogieen, die Taufgeschichte, die Bergpredigt und die eschatologischen Reden noch im Matthäus stehen, ist die Verfälschung nicht auf unserer Seite. Das Bild, das Herr D. (S. 79. ff.) von der synoptischen Christologie entwirft, gibt derselben eine völlig fremdartige Färbung und einen ganz veränderten Charakter, namentlich ist die Auswahl der charakteristischen Züge eine durchaus willkührliche. So soll z. B. in der bei den Synoptikern mehrfach wiederkehrenden Vorstellung von einem Kampfe Christi mit dem Satan die Idee ausgesprochen sein, „dass in Christo das Gute selbst zur persönlichen Gegenwart geworden sei, dass in ihm das allgemeine Prinzip des Guten selbst mit dem ebenso allgemeinen Prinzip des Bösen den Kampf auf Leben und Tod bestanden und sterbend obgesiegt habe" (S. 86.). Die Idee eines Kampfs zwischen Christus und dem Reiche der Dämonen, zwischen dem Messias und dem Satan, ruht aber vielmehr auf der jüdischen Messiasidee, und ist ächt ebionitisch. Besonders in der Versuchungsgeschichte liegt der ebionitische Gegensatz zwischen Christus als dem Herrn des αἰὼν μέλλων und zwischen dem Satan als dem Herrn des αἰὼν ἅτος (vgl. Luc. IV, 6.) offen zu Tage. Hat der Historiker im vorliegenden Falle das Recht, jener jüdisch-nationalen Anschauung ihre zeitliche und örtliche Beschränktheit abzustreifen und sie durch willkührliche Ausdeutungen, eigenmächtige Ziehung von Consequenzen oder Einschiebung von alterirenden Mittelgliedern auf eine abstrakte Idee zu reduciren, so hat er dieses Recht überall und wir stehen dann völlig

auf dem Boden der Neuplatoniker. Ein Gedanke ist für den Historiker nur da vorhanden, wo er mit bestimmtem Bewusstsein ausdrücklich ausgesprochen ist.

Dazu kommt, dass bei erschöpfender Darlegung der neutestamentlichen Typen auch die Kluft auffallender geworden wäre, die zwischen den entwickelteren Lehrtropen des N. T. und den dürftigen christologischen Formeln der nachapostolischen Kirchenschriftsteller stattfindet. Vergleicht man die johanneische Christologie, selbst die Christologie der kleinern paulinischen Briefe mit dem Lehrbegriffe dieser Väter, so gewahrt man einen ungeheuren Abstand. Wie soll man sich denselben erklären? Den Männern des nachapostolischen Zeitalters lagen doch die apostolischen Typen vor, warum machen sie von ihnen keinen Gebrauch? Warum stossen wir fast bis auf Irenäus nirgends auf die charakteristischen Töne der johanneischen Christologie, auf die Formeln des johanneischen Prologs, auf die Selbstzeugnisse Christi, wie sie im vierten Evangelium niedergelegt sind? Herr D. antwortet: „Die Zeit, die unmittelbar auf die Apostel folgt, reicht weit nicht hinan an die Apostel. Dagegen leitet sie, bei dem Unbestimmtesten, also dogmatisch angesehen, Niedrigsten, was überhaupt auf christlichem Boden möglich war, beginnend, in dieser tiefsten Selbstentäusserung der christlichen Wahrheit, wo das Christenthum in die Keimform zurückgebracht erscheint, den gesammten Process des kirchlichen Denkens auf die möglichst gründliche Weise ein.“ (S. 70.) Allein, selbst einen Augenblick zugegeben, der nachapostolischen Zeit habe die schöpferische Kraft und die theologische Originalität der apostolischen Periode gefehlt, so ist damit jene befremdliche Erscheinung nicht im mindesten erklärt. Gerade, je unselbstständiger die Männer des nachapostolischen Zeitalters waren, je mehr sie sich auf das Urbild der apostolischen Verkündigung hingewiesen sahen, um so mehr sollte man glauben, sie hätten sich dem überlieferten Dogma nun wirklich angeschlossen, sie hätten die unter apostolischer Auctorität ihnen vorliegenden Lehrformeln, wenn sie dieselben vielleicht auch nicht nach ihrem vollen Ge-

halte begriefen, wenigstens treulich sich zu Nutze gemacht und ihren eigenen Lehrvorträgen eingewoben. Statt dessen verfahren sie so, als ob ihnen die apostolischen Typen völlig unbekannt wären: sie bewegen sich in einem weit dürftigeren, unbestimmteren und dem Judenthum ungleich näher stehenden Vorstellungskreise. Deutet dieser Umstand nicht überhaupt auf einen ganz andern Entwicklungsgang des Dogma's, als man bisher gewöhnlich angenommen hat? Herr D. hat ein stufenweises Aufsteigen, ein allmähliges Reicherwerden der christologischen Lehrbegriffe dadurch erkünstelt, dass er, wie gesagt, in seiner Entwicklungsgeschichte des Dogma's die reicheren und entwickelteren neutestamentlichen Lehrbegriffe weglässt, oder nur einleitungsweise ganz flüchtig berührt die eigentliche Geschichte dagegen mit den apostolischen Vätern beginnt. Er sagt selbst (S. 70.), man gewinne so den Vortheil, dass die dogmengeschichtliche Entwicklung von dem Allgemeinsten und Unbestimmtesten stetig zum Bestimmteren fortschreite. Um diesen „Vortheil" ist jedoch die D.'sche Geschichtschreibung nicht zu beneiden, wenn sie, um ohne Aufgebung ihrer dogmatisch-historischen Voraussetzungen einen befriedigenden Zusammenhang herzustellen, einzelne Glieder der geschichtlichen Entwicklung auslassen muss. Setzen wir die ausgelassenen Glieder an ihre Stelle, so springt die Unnatürlichkeit und der widerspruchsvolle Charakter dieser angeblich stetigen Entwicklungsreihe in die Augen, und das nachapostolische Zeitalter erscheint als ein in keiner Beziehung zu erklärender dogmatischer Rückschritt. Man wird sich also die Entwicklungsgeschichte unseres Dogma's ein wenig anders zu denken haben: man wird vermuthen müssen, jene reicheren neutestamentlichen Lehrtropen, namentlich der johanneische, fallen auch der Zeit nach später, als die dürftigeren und unentwickelteren der nachapostolischen Epoche. und nicht die erstern seien die historische Prämisse der letztern, sondern umgekehrt. Dem johanneischen Evangelium muss aber dann ein ganz anderer geschichtlicher Ort angewiesen werden, als der-

jenige, den es bei den gewöhnlichen Voraussetznngen der Zeit nach einnehmen würde, unmittelbar vor dem Hirten des Hermas; es muss vielmehr so weit hinabgerückt werden, bis wir die ersten sichern Spuren seines Gebrauchs, die ersten Anwendungen seiner christologischen Formeln vorfinden. Von diesen Gesichtspunkten aus würde aber die ganze ältere Geschichte des Dogma's eine andere Gestalt erhalten haben.

Ein zweiter Hauptmangel ist die schiefe und historisch ganz unberechtigte Anwendung, die Herr D. von den Begriffen Häresc und Orthodoxie macht. Herr D. hat sich damit den geschichtlichen Erweis seines Thema's sehr erleichtert. Um darzuthun, die Gottheit Christi sei uranfängliche, ausschliessliche Lehre der Kirche gewesen, führt er nur solche Zeugen auf, die sich zu dieser Lehre wirklich bekennen oder ihr wenigstens nicht direct widersprechen, die Zeugen fürs Gegentheil aber weist er als Ketzer einem zweiten Abschnitt zu. Will man sich also z. B. auf die Nazaräer, die Ebioniten, die clementinischen Homilieen und Recognitionen berufen, so entgegnet Herr D., diesen Zeugen komme keine Beweiskraft zu, da sie ausserhalb der Kirche stünden und die Kirchenlehre gegen sich hätten, kurz, Häretiker seien. Aber womit in aller Welt soll diess geschichtlich bewiesen werden? Daraus, dass die Gottheit Christi im dritten, vierten Jahrhundert die anerkannte, ausschliessliche Lehre der Kirche war, folgt doch offenbar noch nicht ohne Weiteres, dass sie diess schon im zweiten war, und daraus, dass die Nazaräer und Ebioniten von Irenäus als Häretiker gelten, obwohl sich bekanntlich noch Origenes, ja selbst spätere Väter sehr mild über sie ausgesprochen, folgt gleichfalls noch nicht, dass sie schon im zweiten Jahrhundert Häretiker waren. Um behaupten zu können: die Gottheit Christi war im zweiten Jahrhundert Kirchenlehre, die entgegengesetzte Ansicht war Häresc, müssten wir Quellen aus diesem Zeitraume haben, in denen die ausdrückliche historische Aussage enthalten wäre, die Gottheit Christi sei anerkannte

Kirchenlehre, die Nichtanerkennung derselben eine anerkannte Härese. Wir müssten die Nazaräer und Ebioniten bestimmt und in geschichtlich glaubwürdiger Weise als Häretiker bezeichnet finden. Denn offenbar kann in einer dogmatisch so wild durcheinandergährenden Zeit, wie das zweite Jahrhundert, keine Ansicht für eine entschiedene Härese erklärt werden, bei der wir nicht die ausdrückliche, zuverlässige Bürgschaft haben, dass sie als solche allgemein anerkannt war. Und ebenso kann zu jener Zeit keine dogmatische Ansicht für allgemeine Kirchenlehre gelten, bei der wir nicht gleichfalls eine Bestätigung der genannten Art haben. Wo stossen wir aber während der in Rede stehenden Periode auf das entfernteste Zeugniss dieser Art? Wo finden wir die christologische Frage je schon unter den Gesichtspunkt der Orthodoxie und Heterodoxie gestellt? Nur die Gnostiker werden während jenes ganzen Zeitraums als Häretiker bezeichnet, die Ebioniten nie. Von Justin z. B., der sein Verhältniss zur ebionitischen Christologie mit einem ȣ̓ συντίθεμαι bezeichnet, ist diess bekannt. Wie hätte aber in dieser Weise ein Kirchenlehrer sich ausdrücken können, dem hinsichtlich der Christologie ein katholisches Dogma, eine normirende Kirchenlehre vorlag, und dem die Bestreitung dieser Kirchenlehre als entschiedene Härese gelten musste. Wo bezeichnet ferner der Hebräerbrief, nach seiner eigenen Angabe schon der zweiten Generation des Christenthums, also dem Beginn der nachapostolischen Zeit angehörig, die Judenchristen, an die er gerichtet ist, und deren Standpunkt namentlich auch in Beziehung auf die Person Christi ein ebionitischer war, als Häretiker? wo hält er ihnen die Bestimmungen einer normirenden Kirchenlehre entgegen? Ueberhaupt (um hier weiteres historisches Detail, die artemonitischen Verhandlungen, die Christologie der clementinischen Recognitionen, die tertullianische Polemik gegen die römischen Monarchianer bei Seite zu lassen) wo finden wir vor Irenäus und Tertullian bestimmte Aussagen und Feststellungen darüber,

was Kirchenlehre ist und was nicht? Erst zur Zeit jener beiden Väter beginnt man mittelst der *regula fidei* einen Ansatz zu einer normirenden Kirchenlehre zu machen. Was also der Geschichtschreiber mit geschichtlichem Rechte über die ganze Periode der nachapostolischen Zeit aussagen kann, ist nur so viel: es tritt uns während jenes Zeitraums hinsichtlich der Lehre von der Person Christi eine Reihe der verschiedenartigsten, mit gleichen Ansprüchen neben einander bestehenden Aussagen, Lehrformeln und Standpunkte entgegen, eine Mannigfaltigkeit von Ansichten, von denen zwar die der Gottheit Christi günstigeren späterhin den Sieg in der Kirche davon getragen haben und zur Kirchenlehre geworden sind, von denen jedoch während der ganzen vorkatholischen Periode der christlichen Kirche, also bis zum letzten Dritttheil des zweiten Jahrhunderts keine als die ausschliesslich kirchliche, keine als entschieden häretisch bezeichnet werden darf. Wie flüssig und unbestimmt zu jener Zeit noch alle kirchlichen Verhältnisse, noch alle dogmatischen Normen waren, wie wenig damals schon von einer Kirchenlehre die Rede sein kann, sieht man am klarsten aus Stellen, wie folgende des justinischen Dialogs mit Tryphon. Tryphon: wird wohl Einer, der an die Messianität Christi glaubt, aber dabei das mosaische Gesetz, Sabbathfeier, Beschneidung, die levitischen Reinigkeitsgesetze beobachtet, selig? Justin: Ja, wie ich wenigstens glaube, wofern er nur die gläubigen Heiden nicht gleichfalls dazu zwingt und ihnen im entgegengesetzten Fall die Seligkeit abspricht. Tryphon: Du sagst, „wie ich wenigstens glaube:“ wahrscheinlich, weil es auch Solche gibt, welche jenen gesetzeseifrigen Judenchristen die Seligkeit nicht zugestehen? Justin: es gibt Solche, die dieselben keiner Art der brüderlichen Gemeinschaft, nicht einmal des Umgangs würdigen; womit aber ich meinerseits nicht einverstanden bin. Wenn diese Judenchristen nur die Gesetzesbeobachtung mit

lebendigem Vertrauen auf Christus verbinden, und mit den anders denkenden Christen umzugehen sich nicht weigern, noch ihnen, wie gesagt, Sabbathfeier, Beschneidung u. drgl. aufnöthigen, so glaube ich, dass man ihnen die Rechte christlicher Bruderschaft zugestehen muss. Nur diejenigen Judenchristen, welche die gläubigen Heiden durchaus zur Haltung des mosaischen Gesetzes zwingen, und ohne diese Bedingung keine Gemeinschaft mit ihnen haben wollen, erkenne auch ich nicht an. Von denjenigen Heidenchristen dagegen, die sich von diesen strengeren Judenchristen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verleiten lassen, aber dabei am Bekenntnisse Christi festhalten, glaube ich, dass sie vielleicht selig werden." (c. 47 f. S, 142 ff. Maur.) Wenn in dieser Weise selbst zu Justins Zeit noch die principiellsten Differenzen friedlich neben einander bestanden, so leidet es keinen Zweifel, dass der Begriff und noch mehr die Verwirklichung einer normativen Kirchenlehre einer spätern Zeit angehört.

Was näher die Nazaräer und Ebioniten betrifft, so hat es Ref. immer unbegreiflich gefunden, wie man die Ursprünglichkeit dieser Richtung hat verkennen, und ihre Entstehung in eine Zeit hat verlegen mögen, zu welcher sich das specifisch Christliche schon allgemeiner Bahn gebrochen hatte. Wenn man doch, wie Herr D. selbst auch thut, eine geschichtliche Erscheinung desto früher ansetzt, je näher sie der jüdischen Denkweise, aus deren Fesseln sich das Christenthum erst losgerungen hat, noch steht, wie sollte man nicht schon im Voraus wahrscheinlich finden, jene Form des christianisirten Judenthums, die im Ebionitismus stationär geblieben, und später in die katholische Kirche nicht eingegangen ist, sei die früheste Erscheinungsform des Christenthums gewesen, oder gehöre wenigstens der Periode des primären Christenthumsan? Doch nicht blos wahrscheinlich ist diese Annahme: gerade die ältesten Urkunden des Christenthums, die Apokalypse, die paulinischen Briefe, deren

ausschliesslicher Inhalt die Bekämpfung des herrschenden Ebionitismus ist, die Ueberlieferungen über Jacobus und die Urgemeinde, ausserdem die ältesten Bestandtheile der synoptischen Evangelien, die Genealogien, die Taufgeschichte, die so oft wiederkehrende Auffassung Christi als des mit dem heiligen Geiste gesalbten Sohns Davids, überhaupt die Zusammenfassung des gesammten Christenthums in der dogmatischen Formel ὅτι οὗτος, Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ἐστὶν ὁ Χριςός — alles diess lässt klar genug erkennen, dass jener Standpunkt der älteste, das erste Stadium des aus dem Judenthum sich losringenden Christenthums war. Was Herr D. als etwas Besonderes bemerkt, dass die ebionitische Parthei keine historisch sichere Person an ihrer Spitze habe, und dass nicht auszumachen sei, in welcher Zeit sie sich gebildet hätte (S. 301), versteht sich unter diesen Umständen von selbst.

Wie sich Herr D. zu den clementinischen Homilieen verhalte, lässt sich aus dem Bisherigen schliessen. Herr D. erklärt sie für ein häretisches Product, er behauptet sogar, der Verfasser derselben schreibe mit dem Bewusstsein, ein Häretiker zu sein. Schüchtern und sichtlich mit bösem Gewissen trage er seine Behauptung vom ursprünglichen Ebionitismus der Kirche vor. (S. 342.) Von diesem bösen Gewissen hat Ref. so wenig Spuren gefunden, dass er vielmehr offen bekennt, bei der angegebenen Voraussetzung sich Inhalt und Tendenz jener Schrift nicht erklären zu können. Welche Wahrscheinlichkeit hat es, dass ein Häretiker in einer theologischen Streitschrift, die er veröffentlicht, nicht mit der ihm gegenüberstehenden Kirchenlehre sich zu thun macht, nicht mit dieser sich aus einander zu setzen und auszugleichen sucht, sondern dass er alle Waffen seiner Polemik gegen eine gleichfalls häretische Secte, die Marcioniten, wendet, noch mehr, dass er dieselbe im Namen der Kirche und des überlieferten Kirchenglaubens unter ausdrücklicher Berufung auf die kirchliche παράδοσις bekämpft und in dieser

Berufung eine der Hauptstützen seiner Polemik sucht. So gegen den hellen und klaren Thatbestand kann doch auch der frechste, so zwecklos auch der beschränkteste Häretiker nicht gehandelt haben. Was hätte es ihm denn genützt, dem offenbaren Augenschein zuwider sich selbst als Mann der Kirche und Vertreter der Kirchenlehre zu geben, und den Gegner als Häretiker zu behandeln, wenn Jedermann wusste, dass in Wahrheit das Gegentheil stattfinde, dass der angebliche Apologet der Orthodoxie selbst auch Häretiker sei, selbst auch die Kirchenlehre und kirchliche Ueberlieferung gegen sich habe? Am unbegreiflichsten aber ist unter der angegebenen Voraussetzung das Dringen der Clementinen auf die Episcopalverfassung, die sie zum Schutze der kirchlichen παράδοσις und der Reinheit der Kirchenlehre fordern, und die sie bis zu ihrer letzten Spitze in einem ἐπίσκοπος ἐπισκόπων verfolgen: das erste Opfer einer organisirten Kirchenverfassung dieser Art wäre ja die eigene Richtung der Homilieen gewesen. Dass sie allerdings nicht ausschliesslich die herrschende Kirchenlehre vertreten, sieht man aus der verkappten Manier ihrer Polemik gegen den Apostel Paulus: dieser Umstand beweist jedoch nur, dass die Parthei der Clementinen eine nicht verächtliche Parthei von Paulinern gegenüber hatte, die zu schonen war, wenn die clementinische Idee einer katholischen Kirche verwirklicht werden sollte. Nach Allem müssen zu jener Zeit, wie schon oben bemerkt worden ist, verschiedenartige Richtungen und Partheien neben einander bestanden haben, dass aber die Parthei der Clementinen keine ausserkirchliche war, ergibt sich aus dem eben Bemerkten, und dass sie sich jedenfalls nicht in der Minderheit befand, lässt sich daraus schliessen, dass sie es ist, die auf Herstellung grösserer kirchlicher Einheit mittelst Einführung hierarchischer Verfassungsformen dringt. Der letztere Umstand namentlich weist unsere Schrift keineswegs den „von Secten angefüllten Gegenden Syriens und Arabiens“ zu (S. 341), sondern weit

eher dem Occident: denn die Hierarchie und Episcopalverfassung ist ungleich früher im Occident siegreich geworden, als im Orient. Auch der Name des Clemens deutet nicht auf den Orient. Als Beweis für die Sectenhaftigkeit des Standpunkts, den die Clementinen vertreten, führt Herr D. an „die Aengstlichkeit, die im Briefe des Petrus an Clemens sich ausspricht, die Geheimthuerei und die Berufung auf Geheimlehre" (a. a. O.). Allein diese Geheimthuerei, dieses esoterische Wesen ist bekanntlich schon essäische Manier, und von hier aus ein Erbstück des Ebionitismus. Ferner soll die Sectenhaftigkeit des clementinischen Systems folgen aus seinen dogmatischen Besonderheiten, z. B. seiner Lehre von dem Adam-Christus, dem Erdgeist, der Einigung des Männlichen und Weiblichen in Gott und in der Welt. Allein Privatspeculationen dieser Art, namentlich, wenn sie nicht im Gegensatz gegen die herrschende Kirchenlehre stehen, was bei den vorliegenden nicht der Fall ist, stossen in jener dogmatisch so gährungsvollen Periode fast bei jedem Kirchenschriftsteller auf; selbst katholische Väter, wie Irenäus und Tertullian, sind keineswegs frei davon. Sind die Speculationen der Clementinen grossentheils neupythagoreisch, so sind diejenigen der Apologeten platonisch: im Princip ist zwischen beiden kein Unterschied. Hiezu kommt, dass jene dogmatischen Besonderheiten der Clementinen weit nicht den Hauptinhalt dieser Schrift und das Wesentliche ihres Lehrbegriffs ausmachen: ihr Hauptinhalt ist die Rechtfertigung des christlichen Offenbarungsprincips und die Vertheidigung der christlichen Grundlehren, namentlich der monotheistischen Gottesidee gegen den religiösen Standpunkt des Heidenthums, in welcher Hinsicht sich der Verfasser der Clementinen völlig den übrigen Apologeten anreiht. Doch nicht nur den dogmatischen Character der Homilieen sucht Herr D. als häretisch, sondern auch ihre historischen Angaben als lügenhaft darzustellen. „Den Anlass zu dem Werke und seiner Fiction finde ich

in der in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fallenden Erhebung des römischen Episcopates, in welchem bereits das Heidenchristenthum als in einem Mittelpunkt sich zu consolodiren begann. Im Interesse der Opposition hiegegen wird mit Petrus und Paulus, den leuchtenden Stiftern dieser Kirche, denn dafür gelten sie schon, verfahren. Daher wird der römische Clemens, derjenige paulinische Schüler, der die meiste geschichtliche Bedeutung für Rom hat, dem Paulus genommen, und von Petrus bekehrt. Darum wird Petrus erst zum Erben aller paulinischen Thaten gemacht, aber nur, damit er die Kathedra des Jakobus verherrliche, von welchem er in letzter Beziehung ganz abhängig ist. Darum endlich wird der seiner Schule und seiner Thaten entkleidete Paulus bei Seite geschoben. Schwerlich dürfte eine häretische Schrift oder Richtung, und ihr ganzes Lügengewebe, wie diese, der Ehre würdig sein, die ihr widerfahren ist, nämlich dass ihrer Behauptung von ursprünglichem Ebionismus der Kirche Glauben geschenkt, dagegen die nicht häretischen Zeugnisse für das Gegentheil theils ignorirt, theils Lügen gestraft, theils durch ein kritisches oder hermeneutisches Verfahren beseitigt werden, das zu seinem Schilde kaum etwas anderes als jenes Gewebe hat, unter das man sich, so weit es gefällt, begibt, um von dieser Position aus die gesammte Geschichte der ersten Jahrhunderte, wenn nicht zu betrachten, doch zu entwerfen. Doch es waltet darin ein höheres Gesetz, dass demjenigen die Mythe zur Geschichte wird, dem erst die Geschichte zur Mythe ward." Hiegegen izt Folgendes zu sagen. Der ebionitische Character des Urchristenthums steht fest und ist mit einer bei der Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit der Urkunden nur immer möglichen Wahrscheinlichkeit zu erweisen, auch wenn uns keine andere Geschichtsquelle übrig geblieben wäre als das neue Testament. Ich glaube hierüber in meiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters die nöthigen Daten übersichtlich

zusammengestellt zu haben. Wenn also die clementinischen Homilieen von den gleichen historischen Voraussetzungen ausgehen und den Ebionitismus gleichfalls für das ursprüngliche und geschichtlich überlieferte Christenthum ausgeben, so stimmen sie nur mit der anderweitig verbürgten Geschichte überein, und von einem Lügengewebe kann überall nicht die Rede sein. Auf unhistorische Weise, sagt Herr D., werde der römische Clemens von Paulus gewonnen und von Petrus bekehrt. Allein dass Clemens ein Schüler des Petrus war, sagt nur der Philipperbrief: die ganze übrige Tradition (vgl. Schliemann, Clementinen S. 120), schon Tertullian (*de praescr. haeret. c.* 32) und Origenes (*Philoc. c.* 22) bezeichnen ihn als Schüler des Petrus; auch die bekannte Stelle im Hirten des Hermas beweist, dass ihn die judaistische Parthei von Anfang an zu den Ihrigen zählte. Von einer „Lüge“ kann also hier nicht die Rede sein. Zu den unhistorischen Elementen der clementinischen Homilieen gehört allerdings die Uebertragung der paulinischen Idee des christlichen Universalismus und der paulinischen Heidenpredigt auf den Apostel Petrus. Allein diese geschichtswidrige, partheiische Verkürzung und Beeinträchtigung des Paulus zu Gunsten des Petrus characterisirt die ganze judaisirende Periode der alten Kirche: so hat die Tradition ganz im Widerspruch mit der Geschichte und offenbar in antipaulinischem Interesse den Petrus auch zum Gründer der römischen, der corinthischen, der antiochenischen Kirche gemacht. Näher zugesehen, kann jedoch nicht einmal gesagt werden, die Clementinen tragen die Rolle des Paulus auf Petrus über, sie „machen den Petrus zum Erben aller paulinischen Thaten“. Das thun sie genau genommen nicht, sondern sie lassen den dem Magier nachreisenden Apostel Petrus das Amt eines Heidenpredigers ausüben. Das thut ja aber z. B. die Apostelgeschichte auch: auch diese Schrift macht den Petrus zum eigentlichen Heidenapostel, lässt durch ihn die Idee des christlichen Universalismus zuerst innerlich

erkämpft, in praktische Ausführung und zur Anerkennung der Urgemeinde gebracht werden. Mit welchem Rechte kann also Herr D., der die Darstellung der Apostelgeschichte doch nicht wird Lügen strafen wollen, jene Angabe der Clementinen geradezu als wissentliche Unwahrheit, als „Lüge“ bezeichnen? Ist Petrus, wie die alte kirchliche Tradition versichert, und wie auch Herr D. ohne Zweifel annimmt, irgend einmal in seinen späteren Lebensjahren in Rom gewesen, oder hat er gar, was die Clementinen in keinem Fall auf eigene Faust fingirt haben, sondern was sie der petrinischen Ueberlieferung nacherzählen, dem Magier Simon von Stadt zu Stadt auf dem Fusse folgend, stationenweise den Weg vom Orient in den Occident zurückgelegt, warum sollte er nicht, wenn er doch der Apostelgeschichte zufolge seinen apostolischen Beruf mit Heidenbekehrungen begann, diese Reise in den Occident auch dazu benützt haben, in den heidnischen Gegenden, die er durchzog, das Evangelium zu predigen? Einer wissentlichen Geschichtsfälschung kann auch hier der Verfasser der Clementinen nicht beschuldigt werden. Ferner soll nach Herrn D. die Abhängigkeit, in welche Petrus zu Jacobus gestellt ist, eine unhistorische sein. Allein die übergeordnete Stellung des Jacobus ist übereinstimmende Tradition der ganzen alten Kirche. Im Galaterbrief steht Jacobus voran; nicht undeutlich weist ihm die Apostelgeschichte den höchsten Rang zu; beim Apostelconvent spricht er das entscheidende Wort; auch der antiochenische Auftritt, wie ihn der Galaterbrief darstellt, lässt den Petrus gegenüber von Jacobus in einem unselbstständigen und abhängigen Verhältniss erscheinen; Haupt und Leiter der Urgemeinde wurde nicht Petrus, sondern Jacobus: *διεδέξατο*, wie Hegesipp sich ausdrückt, *τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος (ap. Eus. H. E. II.*, 23.); um ihn und seine *καθέδρα* rankte sich, wie z. B. Hegesipps Bruchstücke vollgültig beweisen, die verherrlichende Ueberlieferung der spätern

Kirche; selbst sein θρόνος wurde noch Jahrhunderte lang als Reliquie aufbewahrt und verehrt. Erst in der spätern occidentalischen Ueberlieferung, als Rom und nicht mehr Jerusalem Centralsitz des Christenthums zu sein begonnen hatte, nimmt Petrus die erste Stelle ein. Der Verfasser der Homilieen ist also auch hier ganz in seinem Recht. Endlich sollen die Angaben der Clementinen über den Ebionitismus der Urapostel und der Urgemeinde ungeschichtlich sein. Ich habe in meiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters die noch vorhandenen, wenn gleich dürftigen Daten über die Urapostel und ihren dogmatischen Standpunkt zusammengestellt, unter völliger Beiseitlassung der clementinischen Homilieen, und das Ergebniss war ein mit den geschichtlichen Behauptungen der Homilieen völlig übereinstimmendes. Was dabei namentlich die Person des Jacobus betrifft, so ist durchaus nicht abzusehen, mit welchem Rechte Herr D. die Angaben der Clementinen über ihn für ein Lügengewebe erklärt, wenn ihn doch auch andere ganz unumstössliche Ueberlieferungen, wie diejenigen des Galaterbriefs, als Solchen erscheinen lassen, der noch strenge an der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes auch für Heidenchristen festhält und die nur getauften, nicht beschnittenen Heiden fortwährend für Unreine ansieht; wenn ferner die auch von Herrn D. nicht bestrittene Angabe des Sulpicius Severus, die Gemeinde des Jacobus habe bis zur Zerstörung der Stadt unter Hadrian, also noch nach der Zerstörung des Tempels unter Titus, Gesetz und Beschneidung beobachtet, geschichtlich begründet ist; wenn der in späterer Zeit unter dem Namen des Jacobus verfasste Brief beurkundet, dass dieser Apostel in der Ueberlieferung der Kirche als Gegner des paulinischen Christenthums galt; wenn insbesondere die Erzählung Hegesipps, die auch Herr D. in der Hauptsache als glaubwürdig anerkennt (S. 221.), dem Jacobus das Gepräge eines vollkommenen Juden gibt. Herr D. will zwar dessen ungeachtet den Jacobus nicht als Ebioniten

gelten lassen. „Was ebionitischen Schein hätte um 150, nach Zertrümmerung des Judenthums, — der Zusammenhang mit jüdischer Sitte, — ist in der ersten Generation der Kirche völlig unverfänglich und unschuldig. Wie, wenn Jacobus der Gerechte die Beobachtung des jüdischen Gesetzes zwar nicht für nothwendig gehalten hat zum Heil, sich selbst aber, als Näsiräer, und da ihm das jüdische Volk so zugänglicher blieb, nicht für befugt erachtete, so lange der Tempel stand (und er starb vor der Zerstörung) mit dem Gesetz und der nationalen Sitte auch äusserlich zu brechen?“ Also ein Ebionit war Jacobus, nur war der Ebionitismus zu jener Zeit, als der Tempel noch stand, unverfänglich und unschuldig. Aber mit welchem Rechte werden in diesem Falle die Clementinen auch um ihrer geschichtlichen Angaben willen so hart von Herrn D. angelassen, wenn sie doch nichts anderes, als eben jene von Herrn D. selbst nicht in Abrede gezogene, sondern nur entschuldigte Thatsache behaupten? Uebrigens ist jener apostolische Ebionitismus mit nichten ganz unverfänglich, wie er Herrn D. erscheint. Jacobus, sagt Herr D., habe sich vielleicht nicht für befugt erachtet, mit dem jüdischen Gesetz zu brechen, so lange der Tempel noch stand. Doch wie? Mit dem Gesetz der Juden zu brechen, musste er sich für befugt, musste er sich sogar für verbunden achten, wenn die Reden, die Christus im johanneischen Evangelium hält, nur einen Schatten von geschichtlicher Wahrheit enthalten: denn mit grösserer Bestimmtheit und Entschiedenheit als hier, konnte unmöglich die völlige Unabhängigkeit des Christenthums vom jüdischen Gesetz und jüdischer Sitte, die vollständige Antiquirtheit des Judenthums ausgesprochen werden. Nach diesen so bestimmt gefassten Lehren nnd Anweisungen seines Meisters hatte sich der Jünger zu achten. Statt dessen blieb er nach Hegesipps Darstellung ein vollkommener Jude bis zu seinem Tod. „Von Mutterleibe an war er Nazaräer. Wein und starke Getränke trank er nicht, noch ass er

etwas Lebendiges; ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt, mit Oel salbte er sich nicht, noch gebrauchte er ein Bad. Ihm allein war es vergönnt, in das Allerheiligste einzutreten. Er trug auch kein Kleid von Wolle, sondern von Linnen. Allein ging er in den Tempel und man fand ihn liegend auf den Knieen, und betend für das Volk um Vergebung, so dass seine Kniee dickhautig wurden, wie bei einem Kameel, indem er sich immer aufs Knie beugte im Gebet zu Gott, und im Flehen um Vergebung für das Volk. Wegen dieser seiner grossen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte genannt.“ (*ap. Eus. H. E. II.* 23.) Ist diese Erzählung, wie Herr D. anerkennt, „in der Hauptsache glaubwürdig,“ so begeht die orthodoxe Geschichtschreibung eine grosse Ungerechtigkeit gegen Richtung und Parthei der clementinischen Homilieen. Der Ebionitismus des zweiten Jahrhunderts, der gleichfalls noch an der fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes festhält und dasselbe als integrirenden Bestandtheil des Christenthums betrachtet, soll eine Häresе, der Verfasser der Clementinen z. B. ein Häretiker sein. Doch wie? Wenn diese Ebioniten sich eben so wie Jacobus „nicht für befugt erachteten,“ nun, da der Tempel zwar äusserlich zum Strafgericht an den ungläubigen Juden zerstört war, aber dem Beispiel der Urapostel und der Urgemeinde noch fortwährend normative Autorität zuzukommen schien, vom jüdischen Gesetze abzufallen? Der Ebionitismus des Jakobus soll unschuldig und unverfänglich, der Ebionitismus der darauf folgenden Generationen schuldig und häretisch sein? Standen nicht gerade die Anhänger des Gesetzes, die Vertheidiger seiner fortdauernden Gültigkeit auf ächt historischem Boden, auf dem Boden der Tradition und der urchristlichen Sitte, und war die Neuerung, der Abfall vom traditionellen Urchristenthum nicht vielmehr auf Seiten der unirten, katholischen Kirche? Man sieht, die orthodoxe Geschichtschreibung hat in ihrem Urtheil zweierlei Maas und Gewicht. Nicht viel

anders als mit Jacobus verhält es sich mit Petrus. Er mag milder und unentschiedener gewesen sein, als das Haupt der jerusalemischen Urgemeinde, er mag vielleicht, während Jacobus den Grundsatz, dass man ohne das Judenthum nicht selig werden könne, in seiner ganzen Consequenz auch auf die Heidenchristen ausgedehnt wissen wollte, auf die unbedingte Durchführung dieses Grundsatzes verzichtet und sich mit demselben auf die Judenchristen beschränkt haben: aber dass er im Ganzen und mit seiner persönlichen Ansicht noch auf jüdischem Boden stand und wohl nie vollständig über die Beschränktheit des jüdischen Standpunkts und die Voraussetzungen des jüdischen Partikularismus hinausgekommen ist, beweist unwidersprechlich der antiochenische Auftritt, die einzige verbürgte Thatsache, die uns aus seinem späteren Leben überliefert ist. Wenn Herr D. in Beziehung auf diese letztere Thatsache entschuldigend bemerkt, die Praxis des Petrus sei hier im Widerspruch gewesen mit seinen eigenen Grundsätzen (S. 157.), so sollte man vielmehr umgekehrt meinen, die Grundsätze eines Mannes, im Fall sie nicht anderweitig constatirt sind, würden am sichersten aus seiner Handlungsweise erschlossen. Die an sich schon unwahrscheinliche Annahme, die dogmatischen Principien des Petrus seien von seiner kirchlichen Praxis verschieden gewesen — mit welcher haltbaren Thatsache soll diess irgend wahrscheinlich gemacht werden können? Doch nicht mit den beiden Briefen, die den Namen des Apostels tragen? oder gar mit den Fictionen der Apostelgeschichte? Wie es mit der Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen und mit der Aechtheit jener Briefe steht, glaube ich in meiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters dargethan zu haben.

Alles zusammengenommen also hat man gegründete Ursache, die historischen Voraussetzungen und Angaben der Clementinen für im Wesentlichen richtig zu halten; es fehlt mindestens viel, um sie ohne Weiteres als Lü-

gengewebe bezeichnen zu können. Doch ich will zugeben, dass sich über die Geschichtlichkeit jener Angaben streiten lässt, dass über eine so dunkel und nebelhafte, von wenigen Denkmalen spärlich erleuchtete Zeit entgegengesetzte Ansichten mit Schein geltend gemacht werden können, wie diess eben so bei dunkeln Gebieten der Profangeschichte der Fall ist: aber eine gewisse Seite historischer Berechtigung sollte der kritischen Auffassung des Urchristenthums doch auch der conservative Standpunkt nicht absprechen, wenn er doch selbst, um Vieles zu erklären und Anderes zu entschuldigen, einen so grossen Aufwand von Mitteln machen muss: um so mehr muss ich offen bekennen, es nicht zu verstehen, oder nur für wahnvolle Einbildung halten zu können, wenn Herr D. in den Verirrungen unserer Kritik „das Walten eines höheren Gesetzes“ zu gewahren vorgibt, und uns wie von einer Ate verblendet, zur Strafe unserer Verstocktheit, von Irrthum zu Irrthum forttaumeln sieht.

Ῥᾴδιον τ' ἀληθές — fährt Herr D. in seiner Polemik gegen das Baur'sche Urchristenthum fort. Dem Irrthum hafte das Gezwungene an, und es sei nicht das günstigste Zeichen für eine Sache, wenn sie eines solchen Aufwands und solcher Mittel bedürfe, um auch nur einigen Schein der Wahrheit zu gewinnen. Dieses Kriterium der „Leichtigkeit“ ist jedoch von sehr zweideutiger Natur. Leicht erscheint, was Sache der Gewohnheit ist. Die hergebrachte Auffassung des Urchristenthums und seiner Entwicklungsgeschichte scheint auf den ersten Anblick mit keinen Schwierigkeiten verknüpft zu sein, ja sie erscheint natürlich, weil wir uns von Jugend auf so in sie hineingelebt haben, dass wir die Widersprüche in ihr, das Befremdliche, Unglaubliche, Unverbürgte, was sie enthält, gar nicht mehr gewahren. Betrachtet man sie dagegen mit kritischem Blick, prüft man ihre Quellen, ihre Urkunden und ihre Hauptthatsachen mit geschärfterem Auge, ohne das Interesse der Erbaulichkeit, ohne die Vorurtheile dogmatischer Befangenheit, so findet man erst, wie viel Schwie-

rigkeiten sie in sich birgt und welche Aufgabe es ist, vom Standpunkt der hergebrachten Auffassung aus und unter Festhaltung der gewöhnlichen Voraussetzungen Alles zurechtzulegen, das Unmögliche glaublich zu machen, das Befremdliche zu entschuldigen, die Widersprüche auszugleichen, überhaupt eine, wenigstens scheinbare Uebereinstimmung der historischen Ueberlieferungen und eine nur leidlich befriedigende Entwicklungsgeschichte herzustellen. Die verzweifelten und doch so fruchtlosen Anstrengungen, welche die Apologetik seit Strauss gemacht hat, dienen nicht gerade zur Bestätigung der Ansicht, dass die hergebrachte kirchliche Ansicht vom Urchristenthum die leichtere, ungezwungenere und natürlichere, der kritische Standpunkt dagegen der mühseligere, unnatürlichere und schwerere sei. Leicht, ich muss es noch einmal wiederholen, ist die überlieferte Geschichte für eine kindliche Anschauung, schwer für einen kritischen Blick. Man nehme z. B. die Geburts- und Kindheitsgeschichten im ersten und dritten Evangelium: sie sind unter allen evangelischen Ueberlieferungen die anschaulichsten, sie prägen sich am leichtesten und tiefsten ein, sie zu fassen bedarf es keines „Aufwands von Scharfsinn und von kritischen Mitteln," kurz den Vorzug der Leichtigkeit scheinen sie im höchsten Grade zu besitzen — und doch weiss Jedermann, der sich nur oberflächlich mit der Evangelienkritik beschäftigt hat, wie es mit der geschichtlichen Haltbarkeit, ja ich will nur sagen, harmonistischen Vereinbarkeit dieser Erzählungen steht, und dass gerade hier die conservative Ansicht es ist, die (man denke nur an die Censusfrage) „eines solchen Aufwands von Kunst und Scharfsinn bedarf, dass sich hieraus nicht das günstigste Vorurtheil für die Sache selbst ergibt." Um an ein analoges Beispiel aus der Profangeschichte zu erinnern, wer wollte läugnen, dass die traditionelle livianische Geschichte des alten Roms in gewissem Sinne ungleich leichter ist, als die niebuhr'sche, leichter nemlich, wenn man sie mit einseitig poetischem Interesse für die phantasiereiche Sagengeschichte eines

Volks, statt mit kritisch combinatorischem, für den Unterschied von Geschichte und Sage geschärftem Auge betrachtet. Sieht man genauer und mit skeptischem Auge zu, so findet man, dass das Eine nicht verbürgt oder höchst unzureichend bezeugt ist, Anderes durch den Widerspruch oder die Verwirrung der Berichte, Anderes, wie das Chronologische, durch seine nachweisbare Gemachtheit, Anderes durch seine innere, psychologische oder pragmatische Unwahrscheinlichkeit, ja sachliche Unmöglichkeit verdächtig wird; man findet, dass Lücken der Ueberlieferung willkührlich ausgefüllt, demüthigende und das Nationalgefühl beleidigende Ereignisse umgestaltet oder durch Zuthaten und Weglassungen in ein anderes Licht gerückt, dass Gesetze und Institutionen, deren Entstehung nachweislich in eine spätere Zeit fällt, von der Ueberlieferung in eine frühere Periode, in welcher noch gar kein Boden dafür vorhanden war, zurückdatirt worden sind, kurz, dass die spätere römische Geschichtschreibung, wo sie die Geschichte des alten Roms behandelt, durchaus anachronistisch ist. Ganz analog verhält es sich mit der Geschichte des Urchristenthums: ja bei der letztern hat die Kritik insofern einen weit günstigeren Stand, als uns über die Urgestalt des Christenthums eine Anzahl directer unumstösslicher Urkunden geblieben ist, während Niebuhr seine Kritik fast nur auf negative Daten stützen musste.

Was Herr D. a. a. O. noch weiter bemerkt, vorschlägt und unterstellt, erledigt sich einfach durch das oben Gesagte. Die clementinischen Homilieen sind weder die einzige noch die stärkste geschichtliche Stütze der Baur'schen Kritik. Um den ebionitischen Charakter des ältesten Christenthnms darzuthun, kann man die Clementinen, die ohnehin keine directe Urkunde sind, ganz bei Seite lassen; die neutestamentlichen Schriften reichen zu diesem Beweise vollkommen hin, ja sie lassen genauer untersucht gar keine andere geschichtliche Auffassung des Urchristenthums zu. In christologischer Hinsicht nament-

lich ist der den synoptischen Evangelien zu Grunde liegende Begriff im Wesentlichen kein anderer, als der jüdische Messiasbegriff, und dass wir mit diesem noch auf ebionitischem Boden stehen, bedarf keines weitern Nachweises. Allerdings sind in den synoptischen Evangelien auch Anläufe zu einer höhern Auffassung Christi bemerklich; wir finden in ihnen widersprechende christologische Elemente und Standpunkte, wie denn z. B. hinsichtlich der Erzeugung Christi zwei entgegengesetzte Ansichten in ihnen zusammengestellt sind: dieser Umstand beweist aber nur, dass diese Evangelien verschiedenartige Schichten enthalten, mehrere successive Stufen der ältesten christlichen Ueberlieferung in sich befassen. Wenn nun von hier aus die Frage entsteht, welcher von diesen christologischen Standpunkten der frühere, welcher der spätere sei, so erscheint es nicht nur im Voraus als wahrscheinlich, dass die dem Judenthum zugewandte Seite die primäre, die davon abgewandte die secundäre, später hinzugekommen ist, sondern die umgekehrte Annahme widerspräche auch geradezu aller geschichtlichen Analogie und allen Entwicklungsgesetzen. Von einem Standpunkt aus, der die Idee der übernatürlichen Erzeugung Jesu schon errungen hatte, wäre man nie darauf verfallen, genealogische Tabellen, welche die Vaterschaft Josephs zur Voraussetzung haben, zu verfertigen und den Evangelien einzuverleiben; eben so wenig hätte ein Evangelist, wie Matthäus, die Messianität Jesu zum Hauptgesichtspunkt seiner Geschichtschreibung und dogmatischen Beweisführung gemacht, wenn ein höherer christologischer Gesichtspunkt schon allgemein herrschend gewesen wäre.

Ein besonders charakteristisches Beispiel der D.'schen Geschichtschreibung sind seine Betrachtungen über die urchristliche Eschatologie. Die modernisirende, alle eigenthümliche Bestimmtheit und Färbung der geschichtlich gegebenen Bewusstseinsformen verwischende Geschichtsdarstellung, die willkührliche Einflechtung entstellender Mittelglieder und Unterschiebung fremdartiger Ideen,

besonders die Manier, an bestrittenen Punkten, wo zunächst eine klare und historische Beweisführung an ihrem Orte wäre, allgemeine Reflexionen zu geben, und dasjenige, was der Gegner voraussichtlich von vorn herein in Abrede zieht, in sententiöser Weise assertorisch zu versichern — diese Eigenschaften, die das D.'sche Werk überhaupt charakterisiren, zeichnen besonders den angegebenen Abschnitt aus. „Man hat, bemerkt Herr D. (S. 230. 232.), die eschatologischen Erwartungen als ein Hauptargument für den altkirchlichen Ebionitismus angesehen, während sie bei näherer Betrachtung sich als eine der stärksten Instanzen für das Gegentheil darthun dürften. Die eschatologischen Erwartungen enthielten unläugbar viele Züge aus dem alten Testamente und dem Judenthum überhaupt. Das ist als Beweis dafür geltend gemacht worden, dass die Kirche ebionitisch gewesen sei. Es ist nur dabei die Hauptsache vergessen, nämlich, dass die vorchristliche Zeit den Messias noch erwartete: die christliche aber in ihrer Eschatologie die Wiederkunft keines andern, als dessen, der schon erschienen war, hoffte. Die christliche Hoffnung auf den Kommenden erwuchs überall aus dem Glauben an den Gekommenen. Man kann eben so gut sagen, das christliche Princip war es, was nach innerer Nothwendigkeit sich selbst seine Eschatologie entwarf, die in den wesentlichen Zügen von selbst mit dem messianischen Bilde des A. T. zusammentraf, als man behaupten kann, die bereit liegenden reineren Vorstellungen messianischer Eschatologie wurden auf Denjenigen mit Nothwendigkeit übertragen, der als Erlöser der Welt erkannt und geglaubt ward. Die absolute Versöhnung mit Gott, die Vollendung der Religion weiss die Christenheit in Christo als gekommene, darum auch die Vollendung der Welt oder des Reiches Gottes als eine sicher kommende, durch die Wiederkunft desselben, der gekommen ist."

Es ist kein angenehmes Geschäft, diesen Knäuel von

halben Wahrheiten und falschen Schlüssen zu entwirren. Indem wir in den eschatologischen und chiliastischen Erwartungen der urchristlichen Zeit ein Merkmal ihres ebionitischen Charakters erkennen, so sollen wir, wendet Herr D. ein, die Hauptsache vergessen, nämlich, dass die vorchristliche Zeit den Messias noch erwartete, die christliche dagegen die Wiederkunft des schon erschienenen hoffte. Allein, wem ist es auch je in den Sinn gekommen, Ebionitismus und vorchristliches Judenthum zu identificiren? Inallewege hatte der Ebionitismus das Gekommensein Christi zur Voraussetzung, denn das Christenthum war ihm ja eben der Glaube an die Messianität Jesu von Nazareth; nichts destoweniger muss er, sofern er nur den im vorchristlichen Judenthum gegebenen und zu einem festen dogmatischen Typus ausgeprägten Messiasbegriff auf Jesus angewandt hat, als Fraktion des Judenthums, als jüdische αἵρεσις (wie ja auch Hegesipp das Christenthum bezeichnet) aufgefasst werden: die Frage, ob Dieser, Jesus von Nazareth, der verheissene Messias sei, oder ob man eines Andern zu warten habe, war eine ganz innerjüdische. Genau zugesehen kann ich also durchaus nicht finden, worin die D.'sche Widerlegung der ebionitischen Hypothese eigentlich bestehen soll. „Die christliche Hoffnung auf den Kommenden erwuchs überall aus dem Glauben an den Gekommenen.“ Auch dieser Satz ist wieder eine jener halbwahren D.'schen Reflexionen, die so schwer zu widerlegen sind, weil man ihnen eine polemische Spitze erst geben muss, um sie angreifen zu können. Zunächst ist die so eben angeführte Instanz eine reine Tautologie und hat daher nicht die mindeste Beweiskraft. Wenn der Ebionitismus ein Wiederkommen des Messias erwartete, so setzt er damit freilich ein Gekommensein desselben voraus; nur sehe ich nicht, inwiefern dieser Umstand etwas zu Gunsten des Herrn D. beweist, oder inwiefern daraus folgen soll, die Erwartung einer Wiederkunft des Messias habe nicht eben so gut noch dem principiellen Boden des Judenthums angehören können, als der Glaube an das Gekommensein des Mes-

sias. Die angeführte Instanz des Herrn D. hätte nur dann einiges Moment, wenn der Glaube an die Wiederkunft Christi den Glauben an seine Gottheit oder wenigstens eine höhere Auffassung seiner Person zur nothwendigen Voraussetzung hätte: aber es ist nur der Glaube an seine Messianität, der die Grundlage jener eschatologischen Erwartung bildet. Ja bei näherer Prüfung gelangen wir zu einem dem D.'schen ganz entgegengesetzten Ergebniss. Man kann den obigen D.'schen Satz mit eben so vielem Recht geradezu umdrehen und sagen: die leidenschaftliche Hoffnung der ältesten Christen auf die Wiederkunft des Messias erwuchs aus dem Unglauben an den Gekommenen, aus einer noch ganz sinnlichen, jüdisch beschränkten Auffassung seines Berufs und seines Werks. Der Glaube an den gekommenen Erlöser war es doch unmöglich, der, allein für sich, schon jene drangvolle, gereizte Hoffnung auf seine in unmittelbarer Nähe hevorstehende Wiederkunft hätte erzeugen können: wusste sich die Gemeinde in und durch Christus mit Gott versöhnt, was drängte sie, mit diesem Werk des Gekommenen nicht zufrieden, sein wiederholtes Kommen in nächster Zukunft, innerhalb der jetzt lebenden Generation mit so leidenschaftlicher Ungeduld zu fordern, das erste Kommen des Messias für ein nur vorläufiges anzusehen, und seine wahre messianische Thätigkeit, die Aufrichtung seines Reichs erst vom Wiedergekommenen zu erwarten? Offenbar war es die ungestillte Erwartung, die unbefriedigte Sehnsucht, was die Gemüther von der ersten Parusie zur zweiten hinlenkte: eben dieser Umstand aber zeugt nicht gerade dafür, dass die älteste Christengeneration im Gekommenen volle Sättigung fand, den göttlichen Zweck in ihm vollständig verwirklicht sah. Es ist daher auch ganz folgerichtig, dass im johanneischen Evangelium, welches in Christus die ganze Fülle der Gottheit wohnen, in ihm den ganzen göttlichen Rathschluss verwirklicht sein lässt, die urchristliche Eschatologie völlig zurücktritt. Die eschatologischen Erwartungen des ältesten christlichen Zeitalters

sind nach diesem Allem aus rein christlichen Motiven oder aus jenen dogmatischen Vorstellungen, die man dem Urchristenthum unterzuschieben pflegt, nicht zu erklären, es sei denn, dass man an die Stelle beschränkter, zeitlich und örtlich bedingter Bewusstseinsformen einen Paragraphen aus Schleiermachers Dogmatik setzt, wie Herr D. in der oben ausgehobenen Stelle gethan hat. Dass „die Vollendung der Welt oder des Reiches Gottes sicher kommen werde", gerade dieses Bewusstsein lag der urchristlichen Zeit am fernsten: mit dem sichern einstigen Eintreten der Parusie tröstete man sich erst dann, als der Erfolg die urchristliche Erwartung eines nächst bevorstehenden Kommens vereitelt hatte, als Zweifel gegen die Parusie überhaupt um sich griefen und der Vorstellungskreis der urchristlichen Eschatologie einzustürzen begann (zweiter petrinischer Brief). Die urchristliche Hoffnung auf den wiederkommenden Messias, damit er das Reich Israel aufrichte, oder die Hoffnung auf ein Herabkommen des himmlischen Jerusalems, worin die auferstandenen Heiligen Ersatz finden sollten für ihre Entbehrungen — diese Hoffnung ist doch etwas so himmelweit Verschiedenes von dem „Wissen der Gemeinde, dass die Vollendung des Reichs Gottes sicher kommen werde", dass der gewissenhafte Historiker gegen die Ineinanderwirrung und Vertauschung dieser beiden Bewusstseinsformen aufs entschiedenste protestiren muss. Die ältesten Christen erwarteten von der Wiederkunft Christi Dasjenige, was sie anfänglich von seinem ersten Kommen erwartet hatten, die Aufrichtung des messianischen Reichs; sie verlegten seine Wiederkunft in die nächste von der apostolischen Generation noch zu erlebende Zukunft, weil sie ihnen als nothwendige Ergänzung seines ersten Kommens erschien. Erst das zweite Kommen galt ihnen als das wahrhafte Kommen (vgl. m. nachapost. ZeitA. I., 108. ff. 139. f.) Es bedarf daher keiner grossen Combinationsgabe oder gar einer unmässigen Hypothesensucht, um einzusehen, dass jener ganze Vorstellungskreis auf einer jüdischen Ansicht von

derPerson und demWerke Christi ruht und somit allerdings ein Beweis für den ebionitischen Charakter des ältesten Christenthums ist. Vom Chiliasmus diess noch ausdrücklich darzuthun, wäre überflüssig: in jedem Zuge beurkundet er die Einwirkung jüdischer Ideen und Anschauungen. Nach Herrn D. dagegen ist diese Auffassung des Chiliasmus eine völlig missverständliche: nach ihm ist es — man höre! — die Idee „der Versöhnung zwischen Geist und Natur“ was jenem Vorstellungskreise zu Grunde liegt. „Im Chiliasmus (S. 243.) wird sich das christliche Princip seines Berufes zur Weltbeherrschung zuerst concreter bewusst: im Chiliasmus rettet es sich seine nicht bloss negative, sondern auch positive Beziehung zur Welt: es hat durch Weltentsagung den Beruf zur Weltverklärung. So unfreundlich die alten Christen gegen die Kunst stehen: der Chiliasmus ist der Ort, wo das Schöne, die Harmonie des Geistes und der Natur ihre Anerkennung finden, wo für die poetische, oder wenn man will, romantische Weltanschauung noch die Stelle bleibt. So gewiss es allerdings im Chiliasmus nicht auf etwas bloss Geistiges abgesehen, vielmehr sein eigentliches neues Moment die Lösung des Bannes, der auf dem Naturleben liegt, und die Rückkehr der Natur in ihr ideales Dasein ist; so verfehlt ist es, die Phantasie, die dieses Gebiet auszufüllen hat, auf welchem nach seinem eigensten Begriffe die Poesie wohnen soll, mit Zahlen und geometrischem Verstande zu verfolgen.“ „Der Chiliasmus ist der Fortgang der Christenheit zu dem Bewusstsein, dass die Natur nach ihrem innersten Wesen und Begriff für ein positives Verhältniss zum Geist bestimmt sei.“ (S. 245.) Man traut seinen Augen kaum, wenn man modernste Ideen dieser Art den rohen, crass sinnlichen Vorstellungen der alten Judenchristen untergelegt, wenn man ihre phantastischen Ausmalungen des himmlischen Jerusalems, den papianischen Weinstock, das tertullianische Triumphgeschrei über die Feuerqualen der heidnischen Könige und Philosophen in dieser Weise spiritualisirt und umgearbeitet, und diese Fäl-

schung der Geschichte ein „denkendes Eingehen in diese Gebiete“ (S. 240.) genannt sieht.

Ich breche hier ab, nicht als ob Herrn D.'s *altum supercilium* mich schrecken würde, in der Kritik seines Buches fortzufahren, sondern weil ich fürchte, bereits zu weitläufig gewesen zu sein. Zur allgemeinen Charakteristik der D.'schen Schrift wird jedoch das Bisherige hinreichen. Und allzuviel wird ja doch mit Kritiken und Antikritiken dieser Art nicht erreicht. Die Baur'sche Ansicht von der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums hätte längst ebenso gewiss, als die Niebuhr'sche Kritik der römischen Geschichte sich Bahn gebrochen, und wäre, in der Hauptsache wenigstens, zur herrschenden geworden, hätte es der Geschichtschreiber hier nicht mit dem zähen Widerstand von Theologen zu thun, die den Ergebnissen der Kritik von Amtswegen widersprechen zu müssen glauben, die in Dingen des klarsten Augenscheins die Stimme einer heller blickenden Geschichtschreibung mit lautem einstimmigem Geschrei übertäuben, die über das Unwahrscheinlichste und Unmöglichste mit den schlechtesten Gründen und Ausflüchten sich trösten, und die, wie unabweisbar sich ihnen auch das Recht des Gegners aufdränge, in allen Fällen im Voraus entschlossen sind, Nein zu sagen.

Tübingen, im December.

I.

Der Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung, mit Rücksicht auf Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie.

Von

Prof. Dr. v. Baur.

Dritter Artikel.

Die scholastische Philosophie.

Schon bei der patristischen Philosophie konnte der Unterschied der scholastischen von ihr nicht unbeachtet gelassen werden. Was sie ihrem Wesen nach ist, haben wir nun näher zu untersuchen, vermittelst der kritischen Erörterungen, zu welchen die in dem Werke des Verf. in zwei weiteren ziemlich starken Bänden vorliegende Bearbeitung der scholastischen Periode die Veranlassung giebt. Es kommt hier zunächst das vierte Kapitel der Einleitung in die Geschichte der Philosophie im Mittelalter in Betracht, in welchem der Verf. von dem Begriff und der Eintheilung der Philosophie des Mittelalters handelt.

Mit dem Namen scholastische Philosophie ist der Verf. nicht zufrieden. Er sei willkürlich gewählt, vieldeutig und daher verwirrend. Erst dann habe man dem Worte scholastisch eine ausschliessende Bedeutung beigelegt, als man zugleich den Widerspruch gegen die vergangene Schulbildung ausdrücken wollte. Der Name habe daher nur eine ganz relative Bedeutung, welche nur im Munde jener Zeit verstanden werden könne, er bedeute nichts anders als das, was der alten, jetzt verworfenen Schule angehöre (Bd. 3. S. 111 f.). Sollte aber diess ein Grund sein, den hergebrachten Namen aufzugeben? Die Meinung, welche man von der scholastischen Philosophie, als man über sie hinweggekommen war, hatte, und in der That auch jetzt noch immer haben muss, erzeugte ja nicht erst den Namen, sondern sie knüpfte sich nur an den schon vorhandenen Namen an, aus dem sehr

natürlichen Grunde, weil jede Zeit mit dem Namen, der eine bestimmte Sache bezeichnet, keine andere Vorstellung verbinden kann, als die, die sie von der durch den Namen bezeichneten Sache selbst hat. Auch mit dem Namen der patristischen Philosophie ist es nicht anders, es kann niemand läugnen, dass uns die Kirchenväter, von welchen sie ihren Namen hat, nicht mehr das sind, was sie einer frühern Zeit, die sich dieses Namens auch schon bediente, waren. Verwerflich wäre der Name nur, wenn sich zeigen liesse, was aber der Verf. nicht gezeigt hat, dass der Name einen der Sache, die er bezeichnen soll, ganz inadäquaten Begriff ausdrückt. Man sieht daher noch nicht, warum es besser sein soll, die scholastische Philosophie die Philosophie des Mittelalters zu nennen, und wenn der Verf. diese Vertauschung des Namens dadurch motivirt, man komme so über die Frage hinweg, wo der Anfang der scholastischen Philosophie zu setzen sei, so ist diess eine sehr zweideutige Empfehlung des neuen Sprachgebrauches. Man gesteht ja damit, dass der Name scholastische Philosophie etwas Specifisches enthält, was der neue Name nicht ausdrückt. Will man aber wissen, was eine Sache wesentlich ist, so muss man die schon durch den Namen bezeichneten specifischen Merkmale nicht auf die Seite schieben, sondern so genau als möglich in's Auge fassen. Ueberdiess hat der Verf. nicht bedacht, dass er bei der vorgeschlagenen Vertauschung des Namens seine Eintheilung in Betreff der patristischen Philosophie und der des Mittelalters sehr unlogisch gemacht haben würde, da er, wenn der Anfang des Mittelalters schon an den Anfang des fünften Jahrhunderts zu setzen ist, (wie er thut Bd. 3. S. 2) einen grossen Theil des Inhalts der ersten Periode in die zweite hätte herübernehmen müssen. Lassen wir jedoch diese ziemlich müssige Frage, die Hauptsache ist, dass der Verf. der Meinung derer nicht beistimmen zu können glaubt, welche den Anfang der scholastischen Philosophie erst in das eilfte Jahrhundert setzen. Er beruft sich dagegen auf den Einfluss, welchen die frühern Zeiten des Mittelalters auf die spätere gehabt haben und auf den gleichartigen Charakter, welcher sie alle vereinige. Vom 8. bis zum 10. Jahrh. trage die Literatur unter den romanisch deutschen Völkern schon einen ganz andern Charakter an sich, als die Literatur bei den Kirchenvätern, einen Charakter, der später weiter sich ausgebildet, aber keine wesentlichen Veränderungen erlitten habe. Den Unterschied zwischen der patristischen und mittel-

alterlichen Philosophie bestimmt der Verf. wie schon früher so: beide haben eine vorherrschend theologische, jene aber eine überwiegend polemische, diese eine überwiegend dogmatische Richtung und systematische Haltung gehabt. Sammlung und systematische Zusammenstellung sei das Hauptgeschäft der Theologie des Mittelalters gewesen, doch dürfe man dieses Geschäft nicht zu gering anschlagen, es habe sich von Anfang an ein lebendiger Geist geregt, der nach innerer Ordnung strebe, und ein tief gefühltes Bedürfniss des selbstständigen Forschens zu allen Aufgaben bringe, welche die Elemente seiner Bildung ihm vorlegen, man habe in die allgemeinen wissenschaftlichen und metaphysischen Begriffe eindringen müssen, um ein System der Theologie zu gewinnen, oder nach Einsicht in den Glauben gestrebt. Nachdem sodann der Verf. die Freiheit der scholastischen Philosophie in seiner Weise gerechtfertigt hat, beschäftigt er sich hauptsächlich mit der Eintheilung der verschiedenen Perioden, welche er nicht nach dem Schicksal des Realismus und Nominalismus, sondern nach dem Bemühen ein System der Theologie zu entwickeln, gemacht wissen will. Die erste Periode lässt er bis Anselm, die zweite bis zum Anfang des 13. Jahrh. fortgehen, fühlt sich aber auch wieder versucht, diese beiden Abschnitte in Eine Periode zusammenzufassen, weil beide in ihrem Streben nach System sich doch nur in vereinzelten Versuchen bewegen. Indess werde man doch nicht läugnen können, dass der erste Abschnitt der Bildung der Zeit des karolingischen Kaiserthums, der zweite der Bildung der Zeit der zur Herrschaft sich erhebenden päpstlichen Gewalt entspreche. Dabei werden zwei Arten neuer Hervorbringungen unterschieden, bei Scotus Erigena sei es nur zu einer phantastischen Verknüpfung des Systems gekommen, viel verständiger und besonnener gehen die spätern Versuche des 11. u. 12. Jahrh. zu Werke. Ein neues Zeitalter der Philosophie des Mittelalters beginnt sodann im 13. Jahrh. mit dem Einfluss der aristotelischen und arabischen Philosophie und der vierte Abschnitt umfasst den hauptsächlich durch den Nominalismus bewirkten Verfall der bisherigen Philosophie.

Diess sind die Hauptsätze einer sehr weitläufigen Ausführung, in welche wir nicht weiter eingehen können, da der Verf. so vieles hereinzieht, was ohne der speciellen Untersuchung vorzugreifen, hier noch nicht näher besprochen werden kann. Fragt man aber, wor-

nach schon jetzt mit Recht gefragt werden darf, was denn nun die scholastische Philosophie ist, so möchte es schwerlich einen Leser des Ritter'schen Werkes geben, welcher, wenn er auch wiederholt alles durchgelesen hat, was Ritter hierüber sagt, sich nun klar zu sagen im Stande wäre, was er nach Ritter unter der scholastischen Philosophie zu verstehen habe. Vergebens sieht man sich nach einem festen Punkte um, von welchem aus man sich einen klaren und bestimmten Begriff der Sache, um die es sich handelt, machen könnte, da alles, woran man sich halten will, theils an sich unbestimmt ist, theils durch anderweitige Behauptungen entgegengesetzter Art wieder so beschränkt wird, dass man nicht weiss, was als die eigentliche Ansicht des Verf. gelten soll. Am meisten wird das Streben der Scholastiker nach einem System der Theologie hervorgehoben. Aber ein solches Streben hatten ja auch schon Kirchenväter, wie Origenes und Augustin, und im Mittelalter selbst gab es viele Scholastiker, welche, so bedeutend sie sonst sind, sich nicht gerade dadurch besonders auszeichnen, wie z. B. Anselm. Und welcher Art soll denn dieses Streben nach einem System gewesen sein? Will man es nicht blos in das Formelle setzen, was dem Verf. auch nicht genügt, so müsste der Standpunkt, von welchem man ausgieng, die Methode, die Principien die dabei zu Grunde lagen, genauer und anders angegeben sein, als diess vom Verf. geschehen ist. Man soll, wie der Verf. gleichfalls sagt (S. 122), nach Einsicht in den Glauben gestrebt haben, was diess bedeute, werde man erst gewahr werden, wenn man darauf achte, dass neben den religiösen auch wissenschaftliche Bedürfnisse zur Ausbildung der Glaubenslehren geführt haben, dass in ihnen philosophische Begriffe versteckt lagen u. s. w., wie wenn diess je anders gewesen wäre! Ohne etwas Befriedigenderes zur Bestimmung des Begriffs gesagt zu haben, geht der Verf. (S. 129) schon zur Eintheilung der Perioden fort, wobei es ihm sehr natürlich ebenso wenig gelingt, in das Wesen der Scholastik einzudringen. Es ist schon bemerkt, wie schwankend er sich über den Unterschied der beiden ersten Perioden äussert, und doch sind beide so wesentlich verschieden, dass man, wie sich nachher zeigen wird, nur durch die Unterscheidung ihrer heterogenen Elemente auf den charakteristischen Anfang der Scholastik kommen kann. Den Uebergang von der zweiten Periode auf die dritte macht der Verf. mit der Bemerkung, schon

in der zweiten Periode seien die zum Aufbau einer systematischen Theologie vorhandenen Mittel mit Sorgfalt benützt worden, nur seien sie noch zu beschränkt gewesen, unstreitig habe die Syllogistik, welche für Dialektik galt, nicht dazu ausgereicht, die schwierigsten Fragen einer sehr feinen und überall auf Beweis dringenden Theologie zu bewältigen. Somit gab es eine von jener Syllogistik verschiedene, an Feinheit sie übertreffende Theologie, was war denn aber diese Theologie, wenn es nicht eben jene Syllogistik oder Dialektik war? Die damals versuchten Systeme sollen, wie der Verf. weiter sagt, ganz gegen den Geschmack des Mittelalters gewesen, und die Uebung im Schliessen in ihrer Anwendung auf die positiven Lehren der Theologie, wie eine fremde Zuthat erschienen sein; wie ist diess aber möglich, wenn doch die Scholastik die Philosophie des Mittelalters ist, und die schon damals vorhandenen Mittel zum Aufbau eines Systemes mit Sorgfalt benutzt wurden? Freilich habe es noch an einer Lehre über die menschliche Erkenntniss und über die allgemeinen Begriffe der Wissenschaft gefehlt, welche der christlichen Theologie passende Anknüpfungspunkte dargeboten hätte, aber da nun „zur günstigen Stunde die Autorität des Aristoteles und seiner arabischen Commentatoren sich darbot, um eine vollständigere Abhülfe zu bringen (S. 146)", so sollte man meinen, mit dem Begriff der Scholastik nun endlich auf einen festen Boden gekommen zu sein. Allein kaum hat man sich gefreut, mit Aristoteles der Scholastik endlich ihr Licht aufgehen zu sehen, so erklärt es der Verf. schon wieder für eine Uebertreibung, wenn man meint, die Scholastiker hätten ihre Philosophie aus Aristoteles oder aus den arabischen Aristotelikern genommen, ein Blick in ihre Systeme reiche hin, um zu zeigen, wie himmelweit sie von diesen ihren Lehrern abstehen, nur das solle man nicht glauben, dass den Scholastikern die wahre aristotelische Philosophie gar nicht bekannt gewesen sei. Noch weniger seien sie mit den arabischen Aristotelikern in Einklang gewesen, bei ihnen haben sie nur eine Hülfe für das Verständniss des Aristoteles gesucht. Man sei also ebenso weit davon entfernt gewesen, dem Aristoteles und seinen Auslegern sklavisch zu folgen, als aus ihren Schriften nur Missverständnisse zu schöpfen. Nur einen Theil ihrer Sätze haben die Philosophen des 13. Jahrh. gebraucht, um sich in ihrer christlichen Ansicht der Dinge fester zu setzen (S. 147—154). Unmittelbar darauf sehen wir die Systeme

mittelalterlicher Philosophie, ehe wir noch wissen, welcher Art sie waren, in der vierten Periode schon wieder in sich zerfallen, weil man den natürlichen Kräften der Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit immer weniger zugestehen wollte, in Folge einer Umwandlung der Denkweise, an welcher der Nominalismus den grössten Antheil hatte. Damit man aber nicht etwa hieraus die Hoffnung schöpfe, durch den Streit des Nominalismus und Realismus Aufschluss über das Wesen der Scholastik zu erhalten, hat der Verf. diesen Weg voraus schon abgeschnitten. Es werde niemand läugnen können, dass jener Streit zur Auflösung der bisherigen Philosophie geführt habe. „Sollte nun wohl, so müssen wir uns fragen, das auflösende Princip, welches in einer Zeit verborgen ist, dazu geeignet sein, die wesentlichen Abschnitte derselben abzugeben? Wer diess behaupten wollte, der würde im Stillen oder offen die Ueberzeugung hegen müssen, dass eben diese Zeit nur dadurch ihre wesentlichen Fortschritte machte, dass sie sich selbst auflöste. Die weitere Folgerung, welche hieran anzuschliessen wäre, würde sein, dass eine solche Zeit nur in einem durchaus irrigen Streben gewesen sei" (S. 135). Ist denn aber diess nicht wirklich so? Hat nicht jede Zeit, wenn eine andere, über sie hinausgehende, auf sie folgt, ihren Process eben darin durchzumachen, dass sie sich in sich selbst auflöst, wie wäre sonst überhaupt ein Fortschritt möglich, wenn nicht in dem allgemeinen Gange der Entwicklung das eine Moment zu einem andern sich negativ verhielte, ebendadurch zu einem blossen Moment würde, dass die fortschreitende Entwicklung darüber hinausgeht? Jede Zeit hat so in dem Fortschritt ihrer Entwicklung auch den Keim ihrer Selbstauflösung in sich, weil ihr Fortschritt selbst nur ein endlich begrenzter ist. Welches Bedenken sollte man daher haben, von der Zeit der Scholastik zu sagen, dass sie, wenn auch nicht in einem durchaus irrigen, doch in einem irrigen Streben gewesen sei? Sagt diess ja der Verf. selbst, wenn er in der Philosophie des Mittelalters, selbst auf ihrer höchsten Stufe, nur eine einseitig theologische Richtung sieht (S. 156).

Zieht man aus allen diesen so wenig zusammenstimmenden Sätzen das Resultat, was bleibt als solches übrig? In der That nichts, woran man sich halten könnte, um endlich klar und bestimmt zu wissen, was die Scholastik ist. Der Hauptfehler des Verf. ist vor allem, dass er von der patristischen Philosophie den Uebergang unmittelbar auf die

scholastische Philosophie, als die Philosophie des Mittelalters macht, und so auch schon in den auf die erste Periode zunächst folgenden Jahrhunderten des Mittelalters dieselbe charakteristische Richtung voraussetzt, welche erst der eigentlichen Scholastik angehört. Kirchenlehrer, wie Isidor, Beda, Alcuin, Rabanus Maurus, Paschasius Radbertus u. a. haben offenbar noch nichts Scholastisches. Dass sie an die kirchliche Auctorität sich hielten, Lehrsätze aus ältern Kirchenlehrern sammelten und zusammenstellten und einzelne Begriffe erörterten und weiter entwickelten, macht sie noch zu keinen Scholastikern. Hätte schon in dieser vorscholastischen Periode die Scholastik sich ausgebildet, so müsste ihr Charakter doch wenigstens an der bedeutendsten Erscheinung dieser Periode, an Joh. Scotus Erigena sich nachweisen lassen. Aber was hat denn das System des Erigena Scholastisches, dieses „wundersame System, in welchem ein phantastischer Trieb nach Gestaltung die Lehre wie eine Dichtung emportreibt, wenig bekümmert um den geschichtlich überlieferten Stoff, noch um die bedingenden Schranken der gegenwärtigen wissenschaftlichen Bildung, sondern die Philosophie frei wie ein Werk der Phantasie treibend" (S. 143)? Diess ist doch sonst nicht die Weise der Scholastiker, und wenn der Verf. selbst im Gegensatz zu Erigena die spätern Versuche des 11. u. 12. Jahrh. als viel verständiger und viel besonnener bezeichnet, so legt er ja selbst den Gedanken nahe, die Scholastik habe eher den gerade entgegengesetzten Charakter gehabt. Wie überhaupt die genannte Periode nur als Uebergangsperiode von der Patristik zur Scholastik genommen werden kann, so hat auch Scotus Erigena ein noch ganz in der ersten Periode wurzelndes Element in sich, das in ihm noch so überwiegend ist, dass es schon aus diesem Grunde zu keiner scholastischen Gestaltung seiner Denkweise kommen kann. Die wesentliche Grundlage seines Systems ist, wie der Verf. zwar wohl anerkennt, aber doch nicht genug hervorgehoben hat, der Platonismus des Areopagiten, der zwar von ihm zu einer dem christlichen Bewusstsein adäquateren Form ausgebildet worden ist, aber dabei gleichwohl seinen alten eigenthümlichen Standpunkt behauptet. Sein System ist daher nicht sowohl theologisch als philosophisch, und er selbst kann, sosehr er seine Uebereinstimmung mit dem christlichen Glauben voraussetzt, das Bewusstsein nicht verbergen, dass sein spekulativer Standpunkt

ein wesentlich anderer ist, als der des traditionellen kirchlichen Glaubens. Die Systeme der Scholastiker dagegen sind nicht philosophisch, sondern theologisch. Da sie als solche das christliche Dogma in der Form der kirchlichen Lehre zu ihrer Voraussetzung haben, so ist in ihnen die Stellung des Bewusstseins zu seinem Objekt eine ganz andere, als bei Scotus Erigena. Ist es bei dem letztern die platonisch aufgefasste, sich selbst setzende absolute Idee Gottes, aus welcher das ganze System konstruirt wird, so besteht dagegen bei den Scholastikern ihre Hauptaufgabe darin, auf dem Wege des reflektirenden und syllogistisch argumentirenden Verstandes, durch Gegenüberstellung und Erwägung aller möglichen Für und Wider die Dogmen des kirchlichen Systems für das denkende Bewusstsein so zu rechtfertigen, wie es überhaupt auf diesem Standpunkt möglich ist. Sowohl in materieller als formeller Hinsicht ist zwischen dem System des Scotus Erigena und den Systemen der Scholastiker noch immer ein sehr grosser Unterschied. Unter allen scholastischen Systemen giebt es keines, das materiell aus dem System des Scotus Erigena oder vielmehr der gemeinschaftlichen Quelle, der Lehre des Areopagiten, so vieles in sich aufgenommen hätte, wie das des Thomas von Aquino, dessen Idee Gottes noch ganz den Charakter jenes abstrakten und transcendenten Platonismus an sich trägt, und doch wie ganz anders ist die Form und Methode der beiden Systeme? Auch bei Thomas hängt ja alles an der Beweiskraft des Syllogismus und an der strengen Unterscheidung der verschiedenen logischen Momente, die bei jedem Lehrsatz des kirchlichen Systemes unterschieden, einander gegenübergestellt und gegen einander abgewogen werden können.

Da das System des Scotus Erigena hier schon erwähnt ist, so mögen sich hier zugleich einige Bemerkungen über seine Darstellung bei dem Verf. anschliessen. Man sieht es derselben bald an, dass er sich nicht ganz in dasselbe hineinzufinden wusste, wie er auch schon durch die wiederholten Aeusserungen zu verstehen giebt, die er bald über das Wundersame und Seltsame des Systems, bald über seine Schwankungen, Widersprüche, die Doppelzüngigkeit seiner Behauptungen fallen lässt. Er weiss daher nicht recht, wie er es im Ganzen auffassen soll. Hier sieht er seine Lehre eine idealistische Richtung nehmen, indem er kein anderes Sein, als das im Denken oder Bewusstsein gesetzte anerkenne (S. 216); er musste durch alle seine Ueberlegungen

zu einem entschiedenen Idealismus geführt werden (S. 263); dort behauptet er wieder, Erigena sei ein entschiedener Verfechter des Realismus (S. 240). Selbst über den Pantheismus desselben ist er nicht mit sich einig. Er glaubt bei ihm zwei Richtungen seiner Lehre unterscheiden zu können, eine pantheistische und eine theistische. Er ist zwar nicht gemeint, den Johannes Scotus davon frei zu sprechen, dass sich Lehrweisen bei ihm finden, welche den Pantheismus begünstigen, er findet sogar, dass er eine vorherrschende Neigung in sich nähre, diese Richtung einzuschlagen, aber die entgegengesetzte Richtung der Lehre, meint der Verf., finde sich bei ihm auch, und einem unpartheiischen Urtheil dränge sich oft die Bemerkung auf, dass eine Lehrweise, welche man auf den ersten Blick für pantheistisch halten möchte, doch noch einen andern Sinn bei ihm zulasse. Auf jeden Fall zeige er, dass er der Gedanken wohl mächtig gewesen sei, welche allein beim wahrhaft wissenschaftlichen Streben nach der Erkenntniss der Welt und Gottes vor Pantheismus uns bewahren können (S. 242. 244). Wenn aber der Verf. diese Ansicht von dem System des Scotus Erigena durch die Behauptung motivirt, dass Joh. Scotus doch die Geschöpfe ihrem Wesen nach keineswegs völlig mit Gott zusammenfallen lasse, indem er einem jeden derselben eine durch seinen Begriff bestimmte Schranke anweise und von der Theilnahme an Gottes Wahrheit in einem gewissen Masse ausschliesse (S. 241), so setzt er hier einen Begriff des Pantheismus voraus, wie er in der Wirklichkeit gar nicht existirt. Denn nicht dass die Geschöpfe gar nicht als besondere Wesen existiren, sondern dass sie ihrem substantiellen Sein nach mit Gott identisch sind, macht das Wesen des Pantheismus aus. Ueber den Pantheismus des Joh. Scotus sollte schon wegen des Verhältnisses, in welchem er zu dem Areopagiten steht, kein Zweifel mehr sein. Kann doch selbst die Eintheilung der Natur in ihre vier Grundformen, welche, wie der Verf. sagt, allein einen einigermassen zusammenhängenden Faden durch das Labyrinth seiner Rede darbietet (S. 223), nicht richtig verstanden werden, wenn man nicht ihren Grundbegriff in der Immanenz des Endlichen und Unendlichen erkennt, oder darin, dass Gott, nicht, wie der Verf. sagt, die oberste Ursache aller Dinge, sondern die allgemeine Substanz ist, die alles umfassende Totalität, die als solche auch die Einheit des Seins und Nichtseins ist. Dennoch hat der Verf. nicht Unrecht, wenn er

in dem System des Joh. Scotus zwei verschiedene Richtungen unterscheiden zu müssen glaubt, aber er hat nicht auf den wahren Grund der Sache gesehen, und das System nicht scharf genug in seine letzten Elemente analysirt. Auf der einen Seite kann Joh. Scotus über den platonischen Begriff Gottes als des abstrakten Seins nicht hinwegkommen, auf der andern zieht ihn ein innerer Drang mit Macht zum konkreten Begriff des christlichen Bewusstseins hin. Gott ist nicht blos Sein, sondern auch Denken, nicht blos Substanz, auch Geist, aber es ist ihm noch nicht möglich, diese beiden Formen des Absoluten in ihrer Einheit zu begreifen, sie stehen nur äusserlich, unvermittelt, neben einander, es kommt zu keinem Fortgang vom Sein zum Denken, das Absolute ist immer wieder nur das Sein, und das Denken kommt nur hinzu, ohne dass man weiss wie, weil das Sein doch auch erscheinen und für ein denkendes Bewusstsein existiren muss. Nur daraus, dass das Denken auf eine so unvermittelte Weise zum Sein hinzukommt, ist es zu erklären, dass alles, was für das denkende Bewusstsein existirt, in einen leeren subjektiven Idealismus sich auflöst, wie in dem Systeme geradezu ausgesprochen ist, wenn Erigena selbst sagt, dass der Unterschied der wesentlichen Formen, in welche er die Natur theilt, nicht in Gott sei, da Gott schlechthin Eins ist, sondern nur in unserer Theorie, oder nur der aus der Idee Gottes nicht erklärbaren subjektiven Betrachtungsweise angehöre. Ohne eine solche Analyse des Systems lässt sich nicht begreifen, was Erigena mit seinen Theophanien will, welche Stellung er dem Menschen in seinem System gegeben hat, wie es sich mit dem Fall des Menschen und mit seiner Erlösung und Versöhnung und der für Erigena besonders wichtigen Rückkehr der Dinge in Gott verhält. Gerade in Ansehung dieser Hauptmomente ist die Darstellung des Verf., da es ihr an der richtigen Grundanschauung fehlt, höchst unbefriedigend, wie schon der hier in jedem Fall unrichtig ausgedrückte Satz zeigen kann: die Sünde erscheine als die Spitze aller Erzeugnisse der Gottheit (S. 273). Diess weiter nachzuweisen, ist überflüssig, da ich nur wiederholen könnte, was ich schon zwei Jahre vor der Erscheinung dieser Theile des Ritter'schen Werkes in meiner vom Verf. ganz ignorirten Entwicklung der Lehre des Scotus Erigena hierüber gesagt habe. Nur diess ist noch besonders zu tadeln, dass der Verf. auch nicht einmal einen Versuch gemacht hat, das System des Scotus Erigena

unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zu stellen, und die Stelle genauer zu bezeichnen, welche es im Entwicklungsgange der christlichen Philosophie einnimmt. Ein System, das in seinem Platonismus noch ein so heterogenes Element enthält, nöthigt doch von selbst zu der Frage, wie es sich zu der christlichen Philosophie auf der Stufe, auf welcher sie hier steht, verhält.

Ehe wir unsern Begriff der Scholastik weiter verfolgen, müssen wir den Gegensatz des Nominalismus und Realismus in Betracht ziehen. Die Untersuchungen des Verf. haben über diese berühmte Streitfrage der Scholastik nicht gerade ein neues Licht verbreitet, zum Theil eher sogar die Sache unklarer gemacht. Was längst ausgemacht zu sein schien, stellt der Verf. wieder in Zweifel, wo ein Zusammenhang nachgewiesen werden sollte, zeigt sich nur Mangel an Zusammenhang, und man bemüht sich vergeblich, eine klare, übersichtliche Vorstellung zu erhalten. Auffallend ist schon das Urtheil, das der Verf. über die Wichtigkeit dieser Streitfrage fällt. Er meint, sie habe nicht sehr bedeutend in die Hauptbestrebungen der Zeit eingegriffen. Diese seien der Theologie zugewendet geblieben, und auf die philosophischen Untersuchungen, welche die Glaubenslehren hätten aufhellen können, haben in jener Zeit die Kämpfe um Nominalismus und Realismus fast gar keinen Einfluss gehabt. Auf Roscelin und Abälard könne man sich in dieser Hinsicht nicht berufen. Der Nominalismus im 11. u. 12. Jahrh. sei in der That etwas durchaus Anderes gewesen, als der Nominalismus des 14. Jahrh. Der letztere habe die Wahrheit unserer natürlichen Erkenntnisse im Gegensatz gegen die übernatürliche Offenbarung betroffen, und die Gründe jener Erkenntnisse, welche der Nominalismus, seiner Meinung nach dem Aristoteles folgend, allein in den Sinnen gesucht habe, er sei mit Einem Worte seinem Wesen nach Sensualismus gewesen, was man dagegen früher mit diesem Namen bezeichnete, habe keine Ahnung von dieser Richtung der Lehre gehabt (S. 133—136). Diese letztere Behauptung beweist deutlich genug, wie unrichtig der Verf. die Sache auffasst. War der Nominalismus des 14. Jahrh. Sensualismus, so wird hiemit gesagt, er habe alle Erkenntniss aus den Sinnen abgeleitet, den empirischen Eindrücken, welche die äussern Dinge in ihrer Einzelnheit machen, die allgemeinen Begriffe haben daher aus dem Grunde keine objektive Realität, weil die einzelnen Dinge nichts All-

gemeines enthalten, sondern nur Einzelnes. Welcher wesentliche Unterschied ist nun aber zwischen dem Princip dieser Ansicht und jenem ältern Nominalismus, wie er sich uns hauptsächlich in Roscelin darstellt? Gehörte Roscelin, wie Anselm (De fide Trin. c. 2) von ihm sagt, zu den modernen Dialektikern, welche nichts als wahr gelten liessen, was sie nicht mit ihren Vorstellungen begreifen können, oder zu den dialektischen Häretikern, welche die allgemeinen Substanzen für einen blosen Hauch der Stimme halten, welche sich unter der Farbe nichts anders denken können, als den Körper, an welchem die Farbe ist, unter der Weisheit nichts anders, als die Seele, in welcher die Weisheit ist, welche wegen ihrer grobmaterialistischen Denkweise für die Untersuchung geistiger Fragen völlig unfähig sind, deren Vernunft sosehr von körperlichen Vorstellungen überwältigt ist, dass sie sich aus ihnen nicht herauswenden und zum Gegenstand der reinen Betrachtung erheben können, — ist diess nicht ganz dasselbe mit dem Sensualismus des spätern Nominalismus? Der Verf. behauptet zwar, der Vorwurf, welcher Roscelin gemacht werde, er könne die Farbe nur als Körper sich denken, und das Pferd von seiner Farbe nicht unterscheiden, trage unstreitig den Anschein des Uebertriebenen an sich, und müsse als eine unzulässige Folgerung des über sich selbst unklaren Realismus angesehen werden (S. 312), er behauptet diess aber ohne allen Grund, und drückt sich noch überdiess über den Roscelin gemachten Vorwurf nicht ganz genau aus. Denn nicht das wurde ihm zum Vorwurf gemacht, dass er die Farbe nur als Körper sich denke, sondern dass er sich die Farbe immer nur als Eigenschaft des Körpers denke, an welchem sie erscheint, also nicht als Farbe überhaupt, sondern immer nur als Farbe dieses bestimmten Körpers. Es giebt also keine allgemeinen Begriffe, keine Gattungen, keine Arten, die Farbe kann nicht von dem einzelnen Körper, an welchem sie erscheint, die Weisheit nicht von der Seele, in welcher sie ist, getrennt werden, alles, was ist, existirt nur als Einzelnes, in seinem reinen Fürsichsein, ein Allgemeines, ein Gemeinsames, durch welches die einzelnen Dinge in eine solche Beziehung zu einander gesetzt würden, welche nicht durch die sinnliche Empfindung, sondern nur durch die denkende Betrachtung erkennt werden kann, giebt es nicht, es giebt also auch kein Denken, sondern nur ein Vorstellen und sinnliches Wahrnehmen. Das Allgemeine, wenn man es sich auch vorstellt, ist

wenigstens etwas ganz inhaltsleeres, ohne alle Realität, ein blosser *flatus vocis*. So wenig wir auch wissen, wie Roscelin diese Ansicht weiter entwickelte und begründete, so giebt doch das Wenige, was bei seinen Gegnern zur Bezeichnung derselben sich findet, eine so klare Vorstellung von seinem sogenannten Nominalismus, dass uns nicht nur sehr begreiflich wird, wie er auf denselben kam, sondern auch welche Anwendung er von ihm auf die Theologie machte. Denn nicht blos einige Wahrscheinlichkeit hat es, wie der Verf. sagt (S. 314), dass Roscelin von dem Begriff der untheilbaren Substanz ausgehend auch zu seiner tritheistischen Behauptung kam, sondern es kann gar kein Zweifel darüber sein, dass Roscelin aus dem Grunde, weil er gemäss seiner nominalistischen Denkweise auch Gott seinem Wesen nach nur als Individuum, als für sich seiendes Einzelwesen, sich denken konnte, die drei Personen des Trinitätsverhältnisses nicht als Ein Wesen, sondern wenn es einmal drei sein sollten, nur als drei für sich seiende Individuen sich dachte. Es fehlte ihm jede Kategorie, um die drei Personen als Ein Wesen zu denken, und sie unter den allgemeinen Gesichtspunkt eines sie zur Einheit verknüpfenden Begriffs zu stellen, wesswegen er nur die Wahl hatte, entweder das Trinitätsverhältniss ganz zu läugnen, oder an die Stelle des Einen Gottes drei für sich bestehende göttliche Wesen zu setzen. Mag er das Eine oder das Andere gethan haben, der Grund warum er es that, war in dem einen Fall, wie in dem andern derselbe, und die Behauptung des Verf., dass die scholastische Streitfrage über Nominalismus und Realismus keinen Einfluss auf die Behandlung der christlichen Glaubenslehre gehabt habe, widerlegt sich hier deutlich genug, sowohl an Roscelin, welcher als Nominalist die kirchliche Trinitätslehre bestreitet, als auch an Anselm, welcher sie als Realist vertheidigt. Es zeugt daher nur von einem völligen Missverständniss der Roscelin'schen Lehre, wenn der Verf. meint (S. 315), es dürfte wohl nicht leicht sein, der Roscelin'schen Formel, dass Vater, Sohn und heiliger Geist, wenn sie nicht alle drei Fleisch angenommen haben sollen, drei verschiedene Dinge sein müssten, einen verständlichen Sinn abzugewinnen, wenn sie nicht zuletzt dasselbe aussagen sollte, was auch von der orthodoxen Lehre anerkannt wurde, dass der Ausdruck Substanz von Gott nicht in demselben Sinn gebraucht werden könne, in welchem er zur Bezeichnung weltlicher Dinge üblich sei. Gerade diess

ist es, was Roscelin an der kirchlichen Lehre bestritt, was er nach dem klaren Sinn seiner nominalistischen Lehre und nach der Polemik seines Gegners nicht behauptet haben kann.

Wie der Verf. die scholastische Streitfrage über Nominalismus und Realismus in ihrem Ausgangspunkt nicht richtig aufgefasst hat, so ist er ihr auch in ihrem Fortgang nicht auf dem rechten Wege nachgegangen. Das Nächste, woran wir uns hier halten müssen, ist das Verhältniss Abälard's zu dieser Streitfrage, oder die von dem Verf. sehr zuversichtlich aufgestellte Behauptung, dass Abälard nicht, wofür man ihn gewöhnlich hielt, Nominalist, sondern Realist gewesen sei. Er nimmt keinen Anstand, jenes Gerede über den Nominalismus Abälard's für ein falsches Gerücht zu erklären, wie es über Meinungen der Philosophen sich nicht selten verbreite (S. 419). Ein so leeres Gerede scheint aber die Meinung von Abälard's Nominalismus schon desswegen nicht sein zu können, weil, wie der Verf. selbst bemerkt, auch schon von seinen Zeitgenossen die sehr verbreitete Meinung getheilt wurde, dass er von der Lehre Roscelin's nur in der Formel abgewichen sei. Dieses Zeugniss der Zeitgenossen muss daher erst entkräftet werden, wenn es für Abälard's Nominalismus nichts beweisen soll. Der Verf. versucht diess durch folgendes Argument: Wir finden, dass Abälard in seinen theologischen Schriften sich nicht für den Nominalismus, sondern für den Realismus erklärte. Da nun aber die Ueberlieferungen, welche seinen Nominalismus bezeugen, nicht sagen, dass Abälard die Meinungen seiner Jugend über diesen Punkt geändert habe, vielmehr voraussetzen, dass er denselben immer getreu geblieben sei, so kann die von ihm unverändert festgehaltene Meinung nicht der Nominalismus, sondern nur der Realismus gewesen sein. Bei dieser Art zu schliessen, kommt, wie sich von selbst versteht, alles darauf an, ob Nominalismus und Realismus sich so geradezu ausschliessen, ob es nicht, da es ja verschiedene Formen des Realismus giebt, auch eine solche Form desselben giebt, welche den Nominalismus nahe genug berührt, um selbst auch mit diesem Namen bezeichnet werden zu können. Unter den Stellen, welche der Verf. aus den theologischen Schriften Abälard's für den Realismus desselben beigebracht hat, ist unstreitig folgende die wichtigste (Introd. ad theol. II. 13. S. 1083): *Cum species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo*

necesse est, genus species suas tempore vel per existentiam praecedere, ut videlicet ipsum primo esse contigerit quam illas. Nunquam enim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit, vel ullatenus animal fuit, antequam rationale vel irrationale fuerit, et ita quaedam (oder vielleicht *quidem*) *species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis sicut nec ipsae sine genere esse potuerint, sicut quantitas et unitas vel numerus et binarius* u. s. w. Abälard sagt also hier, die Gattung sei nicht der Zeit oder dem Dasein nach vor den Arten, sondern es könne vielmehr die Gattung nicht ohne ihre Arten und die Arten nicht ohne ihre Gattung gedacht werden. Man kann, wie der Verf. selbst sagt, nach dieser sehr bestimmten Aussage nicht daran zweifeln, dass er die Realität des Allgemeinen nicht vor, sondern mit und in den besondern Dingen (*universalia in re, non ante rem*) behauptete. War aber diess die Ansicht Abälard's, so mag man sie realistisch nennen, sie trifft in jedem Falle mit dem Nominalismus wesentlich darin zusammen, dass sie das substanzielle Sein in die einzelnen Dinge setzt. Ist das Allgemeine nicht ohne das Einzelne, das Einzelne nicht ohne das Allgemeine, findet also zwischen beiden ein immanentes Verhältniss statt, so existirt das Allgemeine nicht getrennt von dem Einzelnen, sondern ist in ihm enthalten. Es fragt sich daher nur, wie es in den einzelnen Dingen enthalten ist. Soll die Realität der einzelnen Dinge in ihrem Fürsichsein durch die Immanenz des Allgemeinen nicht aufgehoben sein, so dass sie nur das Accidens der allgemeinen Substanz wären, welche Form des Realismus Abälard gegen Wilhelm von Champeaux bestritt, so kann das Allgemeine nur an sich in ihnen enthalten sein. Ist es aber nur an sich in ihnen, so muss es erst zum wirklich Allgemeinen werden durch eine zum objektiv Gegebenen hinzukommende subjective Thätigkeit. Was könnte nun hier besser eingreifen, um uns auch mit dieser nominalistischen Seite der Lehre Abälard's bekannt zu machen, als das alle Beachtung verdienende, durch die innere Wahrscheinlichkeit der Sache selbst sich empfehlende Zeugniss des Johannes von Salisbury (Metal. II. 17): *alius sermones intuetur et ad illos detorquet, quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus Abaelardus noster.* —

Rem de re praedicari monstrum dicunt. Diese *sermones* können in der Beziehung, in welche sie hier zu den Universalien gesetzt sind, nichts anders sein, als Worte, in welchen das Allgemeine ausgesprochen ist, das man sich bei den Universalien dachte, oder sie sind die allgemeinen Begriffe, die als *sermones* auf den in ihnen sich aussprechenden *intellectus*, als die sie producirende geistige Thätigkeit, zurückweisen. Die *sermones* Abälard's haben eine unverkennbare Analogie mit Roscelin's *flatus vocis*. Mit diesem Ausdruck wollte Roscelin in Betreff der allgemeinen Vorstellungen, die er mit den einzelnen Dingen in keinen Zusammenhang bringen konnte, den völligen Mangel an aller objektiven Realität so stark als möglich bezeichnen. Ein solcher Nominalismus aber, welcher das Allgemeine in die äusserlichste subjektive Thätigkeit auflöste, war eine zu rohe Vorstellungsweise, als dass man bei ihr stehen bleiben konnte. Ausdrücklich sagt auch Johannes von Salisbury, dass Roscelin hierin im Grunde niemand nachgefolgt sei. *Haec opinio* (das *consistere in vocibus*) *cum Rocelino suo fere omnino jam evanuit* (Metal. II. 17). Aber auf den Gegensatz des Objektiven und Subjektiven in Ansehung der Universalien, oder darauf, dass das Allgemeine, sofern es mit den einzelnen Dingen noch nicht unmittelbar gegeben ist, zunächst nur etwas Subjektives ist, war man gleichwohl durch Roscelin aufmerksam gemacht worden. Es kam also nur darauf an, in diesem Subjektiven auch wieder eine objektive Realität anzuerkennen. In diesem Sinne gebrauchte Abälard, da er sich zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen ein immanentes Verhältniss dachte, den Ausdruck *sermones*. Dass er diesen Begriff mit dem Ausdruck verband, mit ihm die der Objektivität der Dinge entsprechende Beschaffenheit der allgemeinen Begriffe bezeichnen wollte, ist aus einer Stelle der Introd. ad theol. (II, 10. S. 1074) zu sehen, wo Abälard sagt: *Constat quippe juxta Boëthium ac Platonem, cognatos, de quibus loquuntur, rebus oportere esse sermones.* Verwandt, adäquat den Dingen, die sie bezeichnen müssen die *sermones* sein, diese Objektivität gehört zu ihrem Begriff.

Auf diese Weise lässt sich gewiss, wenn man sich auch nur an die hier zu Grunde liegenden Data hält, eine Vorstellung von Abälard's Lehre über die Universalien gewinnen, welche nicht nur einen ganz befriedigenden innern Zusammenhang hat, sondern besonders auch für die Zeit, in welcher Abälard mit ihr auftrat, sehr gut passt. Es

kommt nun aber hier noch eine erst durch Cousin bekannt gewordene Schrift als weitere Quelle für die Geschichte dieser scholastischen Streitfrage in Betracht, das merkwürdige *Fragmentum Sangermanense de generibus et speciebus (Ouvrages inédits d'Abélard* S. 507 f.). Ich habe in meiner Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit (Bd. 2. S. 427 f.) kein Bedenken getragen, der Annahme Cousin's zu folgen, dass diese Schrift von Abälard verfasst sei, und die in ihr enthaltene Lehre als die seinige angesehen werden dürfe. Dagegen bestreitet Ritter diese Vermuthung Cousin's, weil nicht nur die diplomatischen Gründe ungenügend seien, sondern auch zwischen der Lehre in Abälard's Schriften und der Lehre in der genannten Schrift eine Verschiedenheit stattfinde, glaubt aber keinen Fehlgriff zu thun mit der Annahme, dass sie entweder Joscelin, Bischof von Soissons, oder einer seiner Anhänger und Schüler geschrieben habe, weil die ihm beigelegte Lehre, obwohl wie es scheine, für Realismus gehalten, vollkommen zu dem Hauptsatze jenes Bruchstücks passe (S. 364). Da die Schrift den Namen des Verfassers nicht angibt, so bleibt jede Annahme über ihn eine blosse Vermuthung. Die Hauptsache aber ist, dass, wer auch der Verfasser der Schrift sein mag, die in ihr enthaltene Lehre von der Lehre Abälard's in Betreff der allgemeinen Begriffe nicht wesentlich, sondern höchstens dem Ausdruck nach verschieden ist. Um den Standpunkt des Verfassers jener Schrift richtig aufzufassen, muss man sich vor allem daran halten, dass es sich in ihr um das Verhältniss der Materie und der Form handelt, als der beiden Principien des individuellen Seins. Am klarsten erhellt seine Theorie aus dem Beispiel, dessen er sich selbst zur Erläuterung bedient. Zu einer Substanz wird Sokrates zunächst dadurch, dass die Materie in ihm entgegengesetzte Formen annehmen kann, welche ihr eine bestimmte Form geben. Was nun der ganzen Materie des Sokrates zukommt, das kommt auch ihren Theilen zu, sie sind alle entgegengesetzter Formen fähig. Hieraus geht das Wesen eines Körpers hervor, welcher aus einer Menge von körperlichen Wesenheiten besteht (*quam statim corporeitas illud totum afficit, tam statim suae corporeitates singulas illius totius particulas afficiunt et faciunt corporeas essentias*). Nun tritt auch zu jenem körperlichen Ganzen die Form der Belebtheit und macht den Sokrates zu einem belebten Körper. Aber mit

den Theilen des Körpers ist es etwas Anderes, denn nur für sich genommen sind sie nicht belebt, sondern todte Elemente, nur das Ganze hat die Form der Belebtheit. Es kommt daher den Theilen der eingeformten ganzen Materie eine andere Form zu als dem Ganzen. Zu der Materie des Sokrates treten alsdann auch Empfindlichkeit und Fähigkeit für die Wissenschaft, und machen aus ihr ein Thier, einen Menschen. Endlich giebt die Sokratität jenem ganzen Wesen der Menschheit seine Form und macht den Sokrates (S. 539). Hiedurch ist also erst das Individuum konstituirt, durch das Hinzukommen der Form, die es zu diesem bestimmten Individuum macht. Woher nun aber diese individuellen Formen selbst, oder die substanziellen Differenzen kommen, lässt sich, wie der Verfasser der Schrift sagt, nicht weiter erklären. *Propter insolubiles rationes videtur mihi substantiales differentias in nullo praedicamento esse, sed simplices formas tantum esse, nec aliquo modo ex materia et forma constare, ipsas autem in subjectam materiam venientes naturam aliquam constituere, quamvis a nullo constituantur.* Hiemit ist die absolute Realität des Einzelnen als solchen ausgesprochen, es ist in seinem Fürsichsein nicht weiter erklärbar, rein nur durch sich selbst gesetzt. Indem nun so der Verfasser der Schrift auf diesem physischen Wege von der Materie aus, als der *mera essentia,* oder dem *universale* durch die verschiedenen Bestimmungen, welche die Materie von der Form erhält, auf die Individuen als einfache Formen gekommen ist, tritt sodann erst jener andere logische Weg ein, auf welchem sich dem Verfasser die allgemeinen Begriffe, Gattungen und Arten, als eine *collectio* ergeben. Die Hauptstelle, in welcher der Verfasser der Schrift nach der Widerlegung der entgegenstehenden Meinungen seine eigene Ansicht darlegt, verdient hier beigesetzt zu werden. Er sagt (S. 524): *Unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine, materia, et Socratitate, forma, sic Plato ex simili materia, scilicet homine, et forma diversa, scilicet Platonitate componitur, sic et singuli homines. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Sócratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. Ita de singulis. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in*

Socrate, vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum essentiale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Item unaquaeque essentia hujus collectionis, quae humanitas appellatur, ex materia et forma constat, scilicet ex animali materia, forma autem non una, sed pluribus, rationalitate et mortalitate et bipedalitate, et si quae sunt ei aliae substantiales. Et sicut de homine dictum est, scilicet, quod illud hominis, quod sustinet Socratitatem, illud essentialiter non sustinet Platonitatem, ita de animali. Item illud animal, quod formam humanitatis, quae in me est, sustinet, illud essentialiter alibi non est, sed illi indifferens est, in singulis materiis singulorum individuorum animalis. Hanc itaque multitudinem essentiarum animalis, quae singularum specierum animalis formas sustinet, genus appellandum esse dico, quae in hoc diversa est ab illa multitudine, quae speciem facit. Illa enim ex solis illis essentiis, quae individuorum formas sustinent, collecta est; ista vero, quae genus est, ex his, quae diversarum specierum substantiales differentias recipiunt. — Was kann der hier immer wiederkehrende Ausdruck *collectio*, von dem Allgemeinen gebraucht, anders bezeichnen, als den Abstraktionsprocess, durch welchen an den gegebenen einzelnen Dingen, als dem real Existirenden, das Gemeinsame, das eine Anzahl von Individuen zu einer bestimmten Klasse macht, zusammengefasst und zur Einheit des Begriffs verknüpft wird? Werden die so durch Abstraktion, oder durch Sammlung und Zusammenfassung gebildeten allgemeinen Begriffe in Worten ausgesprochen, so haben wir in ihnen die *sermones* Abälard's. Das Eigene des Verfassers jenes Fragments ist nur, dass er, wie er zuerst die Materie durch die sich selbst bestimmende und immer enger begrenzende Form sich individualisiren lässt, so auch denselben Weg rückwärts geht, um das Individuelle zu generalisiren. Immer aber bleibt das Einzelne der feste gegebene Punkt, von welchem, als dem substanziellen Sein, man ausgehen muss, um auf das Allgemeine des Begriffs zu kommen. Eben diese Ansicht von dem Einzelnen, dass

das Allgemeine nicht von ihm getrennt werden kann, weil es nur in und mit ihm existirt, ist auch in der oben angeführten Stelle Abälard's enthalten. Auch der Bischof Joscelin von Soissons kann keine andere Ansicht gehabt haben, wenn Johannes von Salisbury (Metal. II, 17) von ihm sagt, dass er, wie ein Anderer, *universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit.* Das Einzelne als solches hat freilich das Allgemeine nicht in sich, aber Einzelnes mit Einzelnem zusammengenommen giebt den Begriff des Allgemeinen, das Einzelne ist so die Voraussetzung des Allgemeinen, das in ihm, wenn auch nicht real und wirklich, doch auf ideelle Weise enthalten ist. Wir sehen so, wenn wir alles diess zusammennehmen, bei den hierin ganz einverstandenen Scholastikern jener Zeit schon jene Ansicht sich bilden, welche durch die ganze Scholastik hindurch bis zu ihrer Auflösung, mit unbedeutenden Modificationen die durchaus herrschende blieb. Man kann diese Ansicht mit Recht realistisch nennen, aber ihr Realismus ist nur der Realismus der *universalia in re*, das Allgemeine ist nur ein Gedachtes und Vorgestelltes, aber als solches gehört es nicht blos der Subjektivität des vorstellenden Bewusstseins an, sondern es hat auch seine objektive Realität in den Dingen selbst, aus welchen das Allgemeine nicht abstrahirt sein könnte, wenn es nicht an sich in ihnen enthalten wäre. Diese Identität des Denkens und Seins, welcher zufolge demnach an der objektiven Wahrheit der Begriffe, welche das Denken durch die Nothwendigkeit seiner Denkbestimmungen aus sich producirt, nicht zu zweifeln ist, ist die Grundvoraussetzung, auf welcher das ganze dialektische Verfahren der Scholastiker beruht. Welche Wahrheit hätten alle ihre scholastischen Argumente für sie gehabt, wenn nicht angenommen werden dürfte, dass es sich mit demjenigen, was sie durch ihre Syllogismen beweisen wollen, auch in der Wirklichkeit ebenso verhalte, wie es sich für das denkende Bewusstsein ergiebt? Solange diese Objektivität des Denkens die unangefochtene Voraussetzung der Scholastik war, hatte sie im Bewusstsein der Zeit den festen Boden, auf welchem sie ihr Gebäude aufführen und immer weiter ausbauen konnte. Sobald aber dieses Band der Identität des Denkens und Seins sich dadurch auflöste, dass man die immanente Objektivität des Denkens zu bezweifeln anfieng, wovon die nothwendige Folge war, dass das an seiner Objektivität

irre gewordene Denken sich in sich selbst zurückzog und im Bewusstsein seiner Subjektivität alles Objektive nur ausser sich hatte, ohne sich mit ihm Eins wissen zu können, so gieng ebendamit die Scholastik ihrer unvermeidlichen Selbstauflösung entgegen. Eben jener Nominalismus, welcher gleich im Beginn der Scholastik die objektive Einheit der allgemeinen Begriffe so wenig zu begreifen vermochte, dass ihm das Denken des Allgemeinen und das objektive Sein der einzelnen Dinge völlig auseinander fiel, trat nun wieder auf, um das, was ihm damals im Drange einer Zeit nicht gelingen konnte, welche eine neue Welt des Gedankens aus sich herausstellen wollte, jetzt nachdem ihre Produktivität erschöpft und der scholastische Dogmatismus sich selbst zur Last geworden war, mit einem ganz andern Erfolg zu vollbringen. Klar aber ist hieraus zu sehen, welche Wichtigkeit dieser Gegensatz des Nominalismus und Realismus für den Entwicklungsgang der Scholastik hat, deren bewegendes Princip sich nur hieraus in seinen verschiedenen Momenten begreifen lässt. Der Verf. hat diese Bedeutung nicht richtig erkannt, und diese Streitfrage auch in ihrer weitern Entwicklung zu sehr nur als Nebenfrage behandelt. Je öfter man es in dieser Geschichte der christlichen Philosophie über dem fremdartigen Stoff beinahe ganz vergessen muss, dass sie eine Geschichte der Philosophie sein will, desto mehr verdienen solche Bestrebungen beachtet zu werden, in welchen das Denken auch wieder als rein philosophisches hervortritt, und sich über die wichtigste Frage, seine Stellung zur Objektivität überhaupt, Rechenschaft zu geben sucht.

Der Gegensatz des Nominalismus und Realismus führt, wenn man weiter zurückgeht, auf den Unterschied der platonischen und der aristotelischen Philosophie zurück, und veranlasst daher auch zu der Frage, ob die Scholastiker nach der verschiedenen Form, welche jener Gegensatz bei ihnen annahm, mehr Platoniker oder Aristoteliker gewesen seien. Der Verf. nimmt hierauf Rücksicht, zu seinen eigenen Ansichten über die Philosophie des Mittelalters gehört aber auch diess, dass er dem Platonismus einen bedeutenderen Einfluss auf dieselbe zuschreibt, als man gewöhnlich annimmt. Er führt nicht nur einen Adelard von Bath, einen Bernhard von Chartres u. a. als Platoniker auf, sondern hat auch dem fünften Kap. in welchem er von Abälard, Honorius von Autun, und Gilbert de la Porrée handelt, die Ueber-

schrift: der Platonismus in der Theologie gegeben. Allein Abälard's Platonismus wenigstens beruht in den dafür beigebrachten Stellen auf einer sehr unsichern Annahme. Er beruft sich zwar auf die platonische Ideenlehre zur Erläuterung des Trinitätsverhältnisses, es folgt aber hieraus nicht, dass er diese Lehre zu der seinigen gemacht habe. Ueberhaupt darf man aus einzelnen Anklängen an den Platonismus nicht zu viel schliessen, da die nun schon vorherrschende Ansicht von den *universalia in re* (auch Gilbert war ja, wie der Verf. selbst sagt S. 460 weit davon entfernt, dem allgemeinen Wesen ein abgesondertes Sein, getrennt von der individuellen Substanz beizulegen, vielmehr kannte er das Allgemeine nur in den einzelnen Dingen) diese Scholastiker in diesem Hauptpunkte zu Realisten im Sinne des Aristoteles machte. Wie der Verf. hier, wo die aristotelische Philosophie unverkennbar einwirkt, zu ausschliesslich Platonismus sieht, so hat er dagegen bei andern Scholastikern, bei welchen die platonische Ansicht sehr entschieden ausgesprochen ist, zu wenig Gewicht darauf gelegt. Giebt es einen Scholastiker, dessen allgemeiner Standpunkt mit Recht platonisch genannt werden kann, so ist es Anselm, dessen Realismus der *universalia ante rem* der gerade Gegensatz zu Roscelin's Nominalismus ist. Die allgemeinen Begriffe sind ihm, was nur der konkretere Ausdruck für die platonischen Ideen ist, als *universales substantiae* für sich bestehende Realitäten, und so wenig ist ihm das Einzelne, für sich Seiende, das substantielle Sein, dass ihm vielmehr das Einzelne mit dem Allgemeinen in der *summa veritas* zusammenfällt, als der *una eademque veritas*, an welcher das Einzelne nur ein Accidens, ein verschwindendes Moment ist. *Nihil est verum*, sagt Anselm, *nisi participando veritatem*, das wahrhaft Existirende aber, das allein Wirkliche in den Dingen, die *summa veritas*, ist nur das Allgemeine. Diess ist, wenn auch Anselm sich nicht ausdrücklich auf die Auktorität Plato's beruft, und auf seinen Platonismus, wie es scheint, nur durch die Vermittlung Augustin's gekommen ist, ganz der platonische Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit, des Ansichseienden und des Fürsichseienden. Die Einseitigkeit dieser Ansicht rief im Gegensats gegen den Realismus der *universalia ante rem* auf dieselbe Weise den Realismus der *universalia in re* hervor, wie die Einseitigkeit der platonischen Philosophie den Fortschritt zur aristotelischen zur nothwendigen

Folge haben musste. Stehen wir also hier irgendwo auf dem Standpunkt der platonischen Ideenlehre, so ist es in den Schriften Anselms. Der Verf. hat diess zwar nicht ganz unbeachtet gelassen, er bezeichnet wiederholt die Ansicht Anselms als platonisch, aber er hat diess nicht als das Charakteristische Anselms hervorgehoben, und Anselm und Abälard dadurch in ein schiefes Verhältniss zu einander gesetzt, dass er nicht den erstern, sondern den letztern unter den Gesichtspunkt des Platonismus in der Theologie gestellt hat. Schon hieraus ist zu sehen, wie bedeutend der Platonismus auch in die scholastische Philosophie eingreift; will man seinem Einfluss in der scholastischen Periode weiter nachgehen, so hätte noch weniger übersehen werden sollen, welches wesentliche Element er durch die Vermittlung des Scotus Erigena und noch mehr des Areopagiten Dionysius selbst in dem theologischen System des Thomas von Aquino ist, dessen Lehre von Gott eigentlich der Punkt ist, auf welchem die platonische und die aristotelische Philosophie am unmittelbarsten zusammentreffen, um mit einander um die Herrschaft zu ringen. Welche grosse Auktorität für Thomas besonders der Areopagite ist, giebt sich aus den häufigen Berufungen auf ihn und aus dem ganzen Charakter seines Systems klar zu erkennen. Diese Einwirkung des Platonismus selbst auf das System eines Scholastikers, welcher mehr als irgend ein anderer auf dem Höhepunkt der Scholastik steht, ist um so merkwürdiger, da sie auch bei der von dem Verf. wiederholt zur Sprache gebrachten Frage in Betracht kommt, in welchem Umfang man sich die Herrschaft der aristotelischen Philosophie im Mittelalter zu denken habe. Der Verf. äussert sich hierüber sehr verschieden. Nur für eine Fabel alter Unwissenheit erklärt er es (S. 70), dass man im Mittelalter nur der aristotelischen Philosophie ergeben gewesen sei. Nicht allein sei es ein altes Vorurtheil, wenn man die Abhängigkeit der Scholastiker von Aristoteles sich über das ganze Mittelalter verbreitet denke, da sie doch erst beginnen konnte, als man im 13. Jahrh. die Schriften des Aristoteles kennen lernte, sondern auch von dieser Zeit an sei sie keineswegs eine völlig sklavische gewesen, schon deswegen nicht, weil seine Lehre durch die Araber, mit welchen man in einem entschiedenen Gegensatz sich fühlte, zu den Christen gekommen sei (S. 91). Uebereinstimmend hiemit wird zwar gesagt (S. 80), im 11. u. 12. Jahrh. sei die platonische Philo-

sophie im entschiedenen Uebergewicht gewesen, schon deswegen, weil man die aristotelische Philosophie fast gar nicht, nur nach ihren logischen Lehren und nach sehr unzureichenden Berichten über ihre Physik und Metaphysik kennen gelernt habe, für die platonische Lehre habe man bessere Quellen gehabt, ausser dem Augustin auch den Timäus, und auch dadurch, dass seine Philosophie in vielen Punkten vom Christenthum abzuweichen schien, habe man sich keineswegs irren lassen. Wie sollen wir uns aber dieses entschiedene Uebergewicht der platonischen Philosophie denken, wenn der Verf. dagegen auch wieder behauptet (S. 120), die platonische Philosophie habe, wenn auch im Mittelalter keineswegs unbekannt und zu verschiedenen Zeiten sehr hoch gehalten, doch für die höchste Entwicklung der Philosophie im Mittelalter keinen so entscheidenden Einfluss gewinnen können, wie die aristotelische, weil sie für die formale Bearbeitung des Systems nur geringere Hülfsmittel dargeboten habe. Von wie grosser Wichtigkeit das Ansehen des Aristoteles gewesen sei, das habe sich erst in seinem ganzen Umfange gezeigt, als nicht allein seine Logik, sondern auch seine Physik und Metaphysik gelesen wurden und in das Getriebe der Wissenschaften eingriffen. Denn man habe sich wohl davor zu hüten, dass man das formale Geschäft der Philosophie im Mittelalter nicht zu gering anschlage u. s. w. Es ist gewiss sehr schwierig, aus diesen so verschieden durch einander laufenden, zum Theil sich geradezu widersprechenden Aeusserungen sich eine klare Vorstellung von der Herrschaft der aristotelischen Philosophie im Mittelalter und ihrem Verhältniss zur platonischen zu machen. Soll der Verf. nicht zu sehr im Widerspruch mit sich selbst sein, so kann seine Meinung nur dahin gehen, dass zwar im 11. u. 12. Jahrh. die platonische Philosophie das entschiedene Uebergewicht behauptet habe, dann aber die aristotelische Philosophie zu ihrer Herrschaft gekommen sei, als man vom 13. Jahrh. an durch die Araber mit den Schriften des Aristoteles bekannt geworden war. Aber selbst mit dieser genaueren Bestimmung können die Behauptungen des Verf. nicht für richtig gehalten werden. Die Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles und der Einfluss der aristotelischen Philosophie auf das Mittelalter ist keineswegs erst von dem Verkehr mit den Arabern zu datiren (wie der Verf. auch S. 662 behauptet, wo er die Philosophie des Aristoteles gleichfalls erst durch die Ver-

mittlung der Araber dem 13. Jahrh. zu Theil werden lässt, nachdem die platonische Philosophie ihre Kräfte für das Mittelalter erschöpft habe). So grosses Gewicht man auch auf die spätere allgemeinere Verbreitung der Schriften des Aristoteles legen mag, an Gelegenheit, mit den Principien der aristotelischen Philosophie bekannt zu werden, fehlte es durch das ganze Mittelalter hindurch schon wegen des so allgemeinen Gebrauches nicht, welcher von den Schriften des Porphyrius und Boëthius über den Aristoteles gemacht wurde. Schriften, wie die von Cousin neu herausgegebenen, wie namentlich das Fragmentum Sangermanense und die Dialektik Abälard's, zeugen von einer gar nicht oberflächlichen Kenntniss der aristotelischen Philosophie und von dem Einfluss und Ansehen derselben schon zur Zeit Abälards, welcher selbst mit besonderer Auszeichnung der Peripatetiker genannt wird. Man vgl. ferner, wie Johannes von Salisbury über Aristoteles urtheilte (S. 610). Fragt man, ob die der Scholastik überhaupt zu Grunde liegende Denkweise im Ganzen mehr platonisch als aristotelisch gewesen sei, so kann man sich unstreitig nur für das letztere entscheiden. Aristotelisch ist ja die ganze Methode der Scholastiker, ihr Definiren, Analysiren und Eintheilen der Begriffe, das Aufsteigen vom Einzelnen und Gegebenen zum Allgemeinen, das Folgern aus dem Wahrscheinlichen und allgemein Anerkannten. Alles, was man hauptsächlich zur aristotelischer Methode zu rechnen pflegt, die Definition, die Induktion, der Syllogismus, gehört wesentlich zum wissenschaftlichen Verfahren der Scholastiker. Dass sie auf diesem Standpunkt der logischen Abstraktion und Reflexion stehen, ist für ihr Verhältniss zur aristotelischen Philosophie weit charakteristischer, als die Uebereinstimmung mit Lehren und Principien der aristotelischen Metaphysik, die sich etwa bei ihnen nachweisen lässt.

Hiemit ist nun auch schon gesagt, wie ungenügend der Verf. den Uebergang auf die ausführlichen Systeme der christlichen Theologie, deren Darstellung den Hauptinhalt des vierten Bandes ausmacht, mit der Bemerkung einleitet, nachdem zu Anfang des 13. Jahrh. die Schriften des Aristoteles und der arabischen Aristoteliker bekannt geworden, haben die weiten Aussichten, die sie eröffneten, die allgemeine Aufmerksamkeit an sich gerissen, ehe ein Menschenalter verstrichen gewesen, habe die aristotelische und die arabische Philosophie in der Theologie sich festgesetzt, obgleich man ihre Abweichun-

gen von der Kirchenlehre sehr gut gekannt und missbilligt habe (Bd. 4. S. 181). Wäre diess für die neue Periode, in welche die Scholastik mit den Systemen der grossen Scholastiker eintrat, so charakteristisch, so müsste es sich doch auch in dem ganzen Charakter dieser Systeme selbst zu erkennen geben. Diess ist ja aber nach der eigenen Darstellung des Verf. keineswegs der Fall. Wenn auch die Scholastiker, deren Systeme hieher gehören, von Lehrsätzen der aristotelischen Philosophie häufigern Gebrauch gemacht, und von Aristoteles, dem Philosophen, eine noch weit höhere Meinung gehabt haben, als die frühern, so beweist doch schon die so verschiedene Stellung, die sie sich zu Hauptlehren seines Systems gegeben haben, wie wenig hierin das gemeinsame bestimmende Princip dieser neuen Periode der Scholastik gesucht werden darf. Es war diess überhaupt nichts erst äusserlich in die Scholastik hereingekommenes, sondern was jetzt Epoche macht, ist nichts anderes, als der höhere Aufschwung, welchen jetzt die Scholastik nahm, um das ihr immanente Princip umfassender und durchgreifender zu entwickeln.

Die Scholastiker, in deren Systemen die Scholastik ihre vollendete Ausbildung erhielt, sind Alexander von Hales, Albert der Grosse, Thomas von Aquino, Duns Scotus. Den zuerst genannten glaubte der Verf. übergehen zu dürfen, da seine Summe wenig Selbstständigkeit des Urtheiles verathe, und als eine erst nach seinem Tode vollendete Sammlung in philosophischer und geschichtlicher Rücksicht nur eine untergeordnete Bedeutung habe. Diese Bemerkung möchte wohl nicht ganz genügen, um die auf diese Weise in der Darstellung des Verf. entstandene Lücke zu rechtfertigen. Ist auch die Summe Alexanders erst von dessen Schülern vollends ausgearbeitet und herausgegeben worden, so ist sie doch ihrer ganzen Anlage nach das erste in diesem höheren Stil ausgeführte System der scholastischen Theologie. Auch ihr kann daher ihre Originalität nicht abgesprochen werden. Durch die grosse Summe des in seinen Schriften niedergelegten nicht blos theologischen, sondern universellen Wissens, ragt am meisten Albert der Grosse hervor, dagegen behauptet Thomas von Aquino um so mehr den Ruhm eines systematischen Theologen, während Duns Scotus nicht blos durch scholastischen Scharfsinn, sondern auch die ihm eigene Tiefe des Denkens vor allen andern Scholastikern sich auszeichnet. Jedem Kenner der Scholastik muss

es erfreulich sein, den so oft wegen seiner Subtilität nur mit Geringschätzung behandelten Duns Scotus von dem Verf. besser gewürdigt zu sehen. Er sagt mit Recht von ihm (S. 461): Wie er ohne Zweifel der scharfsinnigste und eindringendste Geist unter den Philosophen des Mittelalters sei, so habe er auch am tiefsten und vollständigsten die Bestrebungen der Philosophie in diesem Zeitraum nach ihren Stärken und Schwächen aufgedeckt. Auf das feinste arbeite er jeden Gedanken aus, Uebersicht fehle seinen Darstellungen beinahe ganz, wer aber von der feinen Gliederung der einzelnen Gedanken zu genauerer Betrachtung sich anlocken lasse, werde allmälig gewahr werden, dass doch der scheinbar verworrenen Masse seiner Sätze eine sehr bestimmt entwickelte Ansicht der Dinge zum Grunde liege; den Auktoritäten des Alterthums bezeuge er seine aufrichtige Verehrung, und seine Ehrfurcht vor den Lehren der Kirche sei unbedingt, aber dabei wisse er durch die Feinheit seiner Unterscheidungen dem kühnen und eigenthümlichen Geist seiner Lehre eine freie und sichere Bahn zu brechen; das Stärkste, was man gegen seine allgemeine Weise einwenden könne, bezeichne eben nur den Charakter der mittelalterlichen Philosophie.

Ueberhaupt ist die Darstellung, welche der Verf. von den Systemen der genannten drei Scholastiker gegeben hat, aller Anerkennung werth. Er hat sich durch den grossen auf sie verwandten Fleiss, die Gründlichkeit und Reichhaltigkeit der von ihm gegebenen Entwicklung, und das Bestreben, in den innern Organismus dieser Systeme tiefer einzudringen, ein neues Verdienst um die Aufhellung dieser noch so dunkeln und doch so wichtigen Periode der Geschichte der scholastischen Philosophie und Theologie erworben, das unstreitig noch grösser wäre, wenn nicht die allgemeinen Mängel seiner Behandlungsweise der Geschichte der christlichen Philosophie auch hier Einfluss gehabt hätten. Die von dem Verf. versuchte Ausscheidung des mehr Philosophischen von dem eigentlich Theologischen widerstreitet der Natur dieser Systeme, in welchen nun einmal die Philosophie nur in der Form der Theologie existirt. Es ist nicht möglich, das ganze Gedankensystem eines jener Scholastiker zu durchschauen, wenn man nicht auch in seine theologische Construktion eingeht, und aus ihr erst nicht blos die Transcendenz des scholastischen Dogmatismus, sondern auch die grossartige Kühnheit kennen lernt, mit wel-

cher hier alle Elemente des menschlichen Wissens ganz im gothischen Geschmacke jener Zeit zu einer ebenso inhaltsreichen als tiefsinnigen Symbolik in einander verschlungen worden sind. Ohne Zweifel war es hauptsächlich auch die Rücksicht auf jene Scheidung, was den Verf. bestimmte, in der Darstellung des theologischen Systems des Thomas von Aquino sich ganz besonders an die mehr ausserhalb der Sphäre des positiven Inhalts der Theologie sich bewegende *Summa contra gentiles* zu halten. Allein als das theologische Hauptwerk des Thomas ist doch immer seine, wenn auch unvollendet gebliebene theologische Summe anzusehen. Was aber in diesem Theile des Werkes noch besonders auffallen muss, ist das Ungeeignete der Methode, die Geschichte der Philosophie nur an den einzelnen der Reihe nach auftretenden Idividuen darzustellen. Nicht nur sind auf diese Weise bei so verwandten im Ganzen so gleichartigen Systemen häufige Wiederholungen unvermeidlich, sondern es fehlen auch die allgemeinen Gesichtspunkte, unter welche erst das Einzelne gestellt werden muss, um der Fortbewegung des Ganzen an den in der Sache selbst liegenden Momenten folgen zu können. Die zur Vergleichung nöthigen Data liegen zu weit auseinander, und über der Arbeit der Einzelnen tritt der Aufbau des allen gemeinsamen Systems selbst, an welchem jeder Einzelne nur ein Mitarbeiter ist, in dem Zusammenhang seiner einzelnen, sich selbst gegenseitig bedingenden, durch die Idee des Ganzen verbundenen Theile zu wenig hervor. Darauf glaube ich hier hauptsächlich meine Aufmerksamkeit richten zu müssen, um die von mir schon vor der Erscheinung des Ritter'schen Werkes gegebene Charakteristik des allgemeinen Entwicklungsganges der Scholastik, auf welche der Verf. gleichfalls nach seiner Weise keine Rücksicht genommen hat (obgleich er in der Vorr. zu Bd. 1. S. VII. anerkennt, dass ihm die Arbeiten der Theologen eine sehr nützliche Hülfe gewesen seien) durch die Bemerkungen, zu welchen mich die Darstellung des Verf. veranlasst, zu vervollständigen.

Was den Systemen der Scholastiker ihren so eigenthümlichen Charakter giebt, ist das stete Ineinandergreifen der Philosophie und Theologie. Die Methode, nach welcher sie konstruirt werden, die Beweise, durch welche die in ihnen enthaltene Wahrheit begründet werden soll, ihre ganze dadurch bedingte Form haben sie von der Philosophie. Theologisch dagegen sind sie in ihrem ganzen materi-

ellen Inhalt, da ihr Objekt die Dogmen des christlichen Glaubens sind, und zwar nicht blos im Einzelnen, sondern in der Form, in welche sie besonders seit Petrus Lombardus zu einem systematischen Ganzen verbunden worden waren. In diesem systematischen Inbegriff der christlichen Dogmen, welcher selbst schon ein Produkt des systematisirenden Geistes der Scholastik ist, lag der Ausgangspunkt des Systems in der Idee Gottes, der Endpunkt in der Seligkeit des Menschen, zwischen diese beiden Punkte fällt der ganze Process, in welchem das Christenthum, durch die zur Erlösung der Menschen von Gott getroffenen Veranstaltungen, die Beseligung des Menschen zu Stande kommen lässt. Anfang und Ende müssen sich zusammenschliessen, da die Seligkeit des Menschen nur in der Vereinigung mit Gott bestehen kann. Diesem gegebenen Objekt gegenüber konnte nun auch die philosophisch-theologische Spekulation der Scholastiker, ihre höchste Aufgabe nur darin haben, den Process zu entwickeln, in welchem die Einheit des Menschen, als des Subjekts der Seligkeit mit Gott als dem absoluten Princip der Theologie vermittelt wird. In diesem Sinne sagt auch der Verf., indem er von der Construktion des theologischen Systems des Duns Scotus spricht (S. 466), das Christenthum habe überhaupt von jeher darauf hingewiesen, dass im Menschen das göttliche Leben, im Endlichen das Unendliche sich vollziehen sollte.

Der grösste Fortschritt, welcher innerhalb der Scholastik in der Entwicklung ihres theologischen Systems stattfand, stellt sich uns in den beiden Systemen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus dar. Nicht dass beide in so vielen Punkten von einander differiren, ist das Merkwürdige des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen, sondern dass sie einen Gegensatz bilden, in welchem zwei wesentlich von einander verschiedene Principien so einander gegenüberstehen, dass sie nur als Momente einer fortschreitenden Bewegung gedacht werden können. Es ist der Gegensatz des theoretischen und des praktischen Interesses, der Natur und der Willensseite, der Nothwendigkeit des objektiven Seins und der Freiheit des sich setzenden Subjekts, welchen wir in dem Verhältniss der beiden Systeme zu einander vor uns sehen.

Diese allgemeine Verschiedenheit des Standpunkts spricht sich schon in den Definitionen aus, welche beide vom Wesen der Theo-

logie geben. Nach Thomas hat die Theologie ein wesentlich theoretisches Interesse. Der höchste Endzweck der Welt, durch welchen alle Thätigkeiten des Geistes bestimmt werden, kann nur in das Wissen, in die Erkenntniss der Wahrheit durch den Verstand gesetzt werden. *In nullo alio*, sagt Thomas, Summa c. gent. III. 50, 4. *quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis.* Der Mensch hat das natürliche Verlangen, die erste Ursache als letzten Zweck zu erkennen. Da nun die erste Ursache Gott ist, so ist der letzte Zweck des Menschen die Erkenntniss Gottes. Die Theologie besteht daher, wie die Religion wesentlich im Wissen. Duns Scotus dagegen bestimmt das Interesse der Theologie als ein wesentlich praktisches, und somit auch die Religion als ein praktisches Verhalten. Der Glaube, auf welchem die Theologie beruht, ist kein spekulativer, sondern ein praktischer Akt. *Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni.* Die Theologie ist nicht erfunden *ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sunt, sed haec eadem replicantur frequenter, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur.* In sent. prol. 4, 41. 42. Die Theologie hat es auf das sittliche Thun abgesehen, sie hat eine wesentlich praktische Tendenz, wie ja auch ihr höchster Endzweck, die Seligkeit, als Genuss Gottes nicht theoretischer, sondern praktischer Natur ist.

Den hieraus in Ansehung der Idee Gottes sich ergebenden Gegensatz der beiden Scholastiker habe ich so bezeichnet: Nach Thomas von Aquino ist Gott seinem substanziellen Begriff nach das Sein, und wenn auch die Natur Gottes durch die beiden allgemeinsten Formen der geistigen Thätigkeit bestimmt wird, Verstand und Willen, so fallen diese Bestimmungen mit dem allgemeinen Begriffe des Seins in eine ununterscheidbare Einheit zusammen, Gott ist überhaupt nur Substanz nicht Subjekt; nach Duns Scotus dagegen ist Gott das reine absolute Wollen, die absolute Zufälligkeit des sich aus sich selbst bestimmenden Willens, die schlechthinige Will-

kür [1]). In der Darstellung des Verf. tritt dieser Gegensatz nicht ebenso hervor, allein er hält sich, was den Thomas betrifft, nur an dessen Summa c. gent., ohne auf den Widerspruch, welcher zwischen ihr und der theologischen Summe hierin stattfindet, Rücksicht zu nehmen. Nach jener will freilich Thomas Gott nicht mit dem allgemeinen Sein verwechselt wissen, weil er sonst nichts Existirendes wäre, indem das allgemeine Sein nur als eine Abstraktion des Verstandes zu betrachten sei, Gott ist vielmehr, wie Thomas hier seinen Begriff bestimmt, ein für sich existirendes und in sich individuirtes Wesen, nach der theolog. Summe aber ist Gott gleichwohl das Sein an sich, und die Frage kann demnach nicht umgangen werden, wie Thomas sowohl das Eine als das Andere von Gott behaupten konnte. Ebenso wenig hat der Verf. den Widerspruch bemerklich gemacht, in welchen Thomas mit sich selbst kommt, wenn er auf der einen Seite Gott als die reine Wirklichkeit und Aktualität bestimmt, so dass in ihm kein Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem, Sein und Seinkönnen, Potenz und Aktus ist, auf der andern Seite aber doch wieder eine blosse Potentialität dadurch in Gott setzt, dass er sich den Verstand Gottes in Beziehung auf die Geschöpfe in einem grössern Umfang denkt, als das Sein, das aus seiner Macht hervorgegangen ist, oder hervorgehen wird. Wenn, wie Thomas c. gent. 1, 66 sagt, *ea, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur, quasi ejus virtuti scibilia,* wie stimmt damit zusammen, dass sein *intelligere* seine *essentia* und sein *esse* ist, oder seine *scientia in tantum se extendit, in quantum se extendit ejus causalitas, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam* (Summa theol. 1. 14, 4. 11)? Solche widersprechende Behauptungen müssen von einem Geschichtschreiber der Philosophie berücksichtigt und so viel möglich erklärt werden. Sie lassen sich hier nur daraus erklären, dass Thomas, wenn auch seine Idee Gottes über das allgemeine Sein sich erheben will, so dass Gott für sich etwas Anderes ist als das Sein, somit auch sein Denken etwas Anderes als sein Sein, das Gedachte in ihm etwas Anderes als das Seiende, doch immer wieder in die schlechthinige Identität des Denkens und Seins zurückfällt. Darüber kann Thomas nicht hinwegkommen, eben diess ist

---

1) Lehre von der Dreieinigkeit Th. 2. S. 642.

also sein substanzieller Begriff Gottes, aus der Darstellung des Verf., wird diess aber nicht klar. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit seiner Darstellung der Lehre des Duns Scotus. Seine Hauptstütze soll der Satz sein, dass der Begriff des Seienden Gott in derselben Bedeutung beigelegt werde, in welcher er den Geschöpfen zukomme, denn das Seiende bezeichne weder das Geschaffene noch das Ungeschaffene, sondern beides. Seinen Beweisen liege der Gedanke zum Grunde, dass, wenn Gott nicht das Seiende wäre in demselben Sinn, in welchem die Geschöpfe, so müssten wir behaupten, entweder Gott oder die Geschöpfe wären nicht im eigentlichen Sinne. Dabei bestreite aber Duns Scotus die Meinung, dass der Begriff des Seienden die höchste Gattung bezeichne, welche, durch ihre Unterschiede bestimmt, verschiedene Arten des Seienden gebe. Denn der Begriff Gottes falle nicht unter die Kategorieen, also auch nicht unter die Kategorie der Substanz, welche in verschiedene Arten getheilt werden könne, er habe keine Accidenzien, er werde durch keinen Unterschied contrahirt. Wollte man das Seiende als Gattung setzen, welche in das Endliche und das Unendliche eingetheilt werden könnte, so würde man in den Widerspruch verfallen, dass man das Unendliche als etwas durch das Endliche Begrenztes setzte. Gott sei vielmehr das schlechthin Einfache (*simpliciter simplex*), welches nicht aus Gattung und Art zusammengesetzt sein könne. Hierauf beruhe aber auch dem Duns Scotus der wahre Sinn der göttlichen Transcendenz. Es sei die schlechthinige Einfachheit Gottes, die Unanwendbarkeit der Gattung und des Unterschieds auf seinen Begriff, was jede reale Definition Gottes verbiete und ihn unbegreiflich mache (S. 385). Was ist also Gott? Auf der einen Seite soll Gott im wahren Sinne des Worts ein Seiendes sein, auf der andern soll das Sein von ihm nicht ausgesagt werden können, weil der Gattungsbegriff des Seins, unter welchen sowohl das Endliche als das Unendliche gehört, den Begriff Gottes aufhebt. Was soll also gelten? Sollte Duns Scotus bei diesem Widerspruch stehen geblieben sein? Es liegt schon hier nahe, dass er, wenn er den wesentlichen Begriff Gottes nicht in das Sein setzen konnte, das Wesen Gottes überhaupt anders bestimmt haben werde. So ist es auch, wenn man die Sache näher betrachtet, der Verf. aber hat den Widerspruch, wie wenn er nichts auf sich hätte, in seiner Darstellung stehen gelassen.

Ueberhaupt ist die für die scholastischen Systeme so wichtige Lehre von Gott, seinem Begriff und Dasein, von dem Verf. nicht ganz so behandelt, wie die Wichtigkeit der Sache erfordert hätte. Des Thomas Beweise für das Dasein Gottes werden nur kurz berührt, ebenso flüchtig geht der Verf. über des Duns Scotus Argument hinweg, mit der Bemerkung, ich habe es neuerdings in meiner christlichen Lehre von der Dreieinigkeit ausführlich auseinandergesetzt. Gewiss wäre es aber von Interesse gewesen, bei einem solchen Meisterstück scholastischen Scharfsinns, wie der Beweis des Duns Scotus ist, bei welchem es keine geringe Aufgabe ist, durch ein solches Labyrinth von Syllogismen den leitenden Faden nicht zu verlieren, die Darstellung eines Andern nicht blos anzuführen, sondern auch zu prüfen. Hauptsächlich aber hätte der Verf. das ganze Verfahren der Scholastiker bei ihren Beweisen für das Dasein Gottes hier genauer in's Auge fassen sollen. Es ist sehr beachtenswerth, dass die Scholastiker das ontologische Argument, obgleich es bei Anselm selbst die Form eines logischen Schlusses hat, verwerfen und dagegen immer wieder den Weg des kosmologischen Argumentes einschlagen. Es verdient diess deswegen besondere Beachtung, weil sich hierin eben das zeigt, was überhaupt das Charakteristische der Scholastik ist, dass sie vom Gegebenen ausgeht, und durch die Begriffe, deren Wahrheit sie voraussetzen zu können glaubt, vermittelst des dialektischen Denkens, sich eine Brücke vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen bauen will. Darum widerstreitet der ontologische Beweis der Scholastik, weil er in der Form eines logischen Schlusses aus dem blossen Begriff auf das Sein schliesst, nur das kosmologische Argument sagt ihr zu, weil diese Argumentationsweise überhaupt dem Reflexionsstandpunkt entspricht, auf welchem sie steht, und auf welchem sie immer etwas in der Wirklichkeit Gegebenes als ihre absolute Voraussetzung haben muss. Hierin liegt der Grund, warum die Beweise für das Dasein Gottes in der strengen Form der logischen Demonstration eine so wichtige Stelle in der Scholastik einnehmen, sie bewegt sich hier ganz in ihrem eigentlichsten Element, in der Sphäre des vom Gewissen auf das noch Ungewisse schliessenden Syllogismus.

Nirgends sieht man der Differenz, welche die beiden grossen Scholastiker trennt, tiefer auf den Grund, als wenn der Eine das

substanzielle Wesen des Menschen in das Erkennen, der Andere in das Wollen setzt. *Intelligere est propria operatio substantiae intellectualis, ipsa igitur est finis ejus. — Inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor. Voluntas igitur, secundum id, quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet,* sagt der Eine (Summa c. gent. III. 25, 27. 26, 1.): der Andere: *Voluntas est motor in toto regno animae et omnia obediunt sibi. — Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. — Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actu ejus. — Intellectus dependet a voluntate ut a causa partiali, sed superiori, e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente.* Duns Scotus In sent. II. dist. 42. qu. 4, 2. dist. 25, 22. IV. dist. 49. qu. 4, 16. 18. Hier ist der Punkt, von welchem aus die Systeme der beiden Scholastiker eine ganz entgegengesetzte Richtung nehmen. Indem der Eine das Wollen dem Erkennen, der Andere das Erkennen dem Wollen unterordnet, kann sich der Eine nur auf den deterministischen, der Andere auf den indeterministischen Standpunkt stellen. Wie dem Duns Scotus die Freiheit das absolute Vermögen der Selbstbestimmung ist, ohne welche der Freiheit fehlen würde, was sie wesentlich zur Freiheit macht, so ist dagegen dem Thomas die Freiheit nur eine andere Form der Abhängigkeit, in welcher alles von der absoluten Ursache bewegt wird. Von demselben Punkte aus organisiren sich aber sodann die beiden Systeme auch in Hinsicht der Idee Gottes und der Lehre von seinem Verhältniss zur Welt auf eigenthümliche Weise. Ist das Erkennen das Höchste, das Absolute, so kann das Verhältniss Gottes zur Welt nur aus dem Gesichtspunkt eines rein theoretischen Interesses aufgefasst werden. Das Erkennen ist wesentlich ein Unterscheiden, die Möglichkeit des Erkennens beruht daher darauf, dass es in dem Seienden, das das Objekt des Erkennens ist, auch Unterschiede giebt, welchen gemäss das Eine in seinem Unterschied von dem Andern erkannt werden kann, und die höchste Frage, um deren Beantwortung das ganze System sich bewegen muss, kann daher nur sein, woher es überhaupt kommt, dass das Seiende auch ein in sich unterschiedenes ist. Diese Frage kann, da Gott als der Seiende wesentlich auch der Erkennende ist, nur aus der Natur

des göttlichen Erkennens beantwortet werden. Darauf bezieht sich, was der Verf. in seiner Darstellung des Systems des Thomas sagt (S. 285): Der vernünftige Grund aller Geschöpfe liege in der Idee, welche Gott von sich hat, aber in Beziehung auf die Geschöpfe theile sich diese Idee, unbeschadet ihrer Einfachheit, in verschiedene Ideen, weil ein Geschöpf nicht die Vollkommenheit des Schöpfers darstellen könne. In der Einfachheit seines Wesens denke Gott, indem er sie auf die vollkommenste Weise denke, alle Formen, welche er den Dingen mittheile. Zur vollkommensten Erkenntniss Gottes von sich gehöre auch die Erkenntniss der Weisen, in welchen seine Güte den Geschöpfen mittheilbar ist. Indem er sich nun nothwendig erkenne als mittheilbar den Geschöpfen in verschiedener Art der Aehnlichkeiten, erkenne er auch die Geschöpfe ihrer verschiedenen Art nach, in verschiedenen Ideen. Hieran schliesse Thomas noch den wichtigen Satz, dass die einfache Substanz nur insofern eine Verschiedenheit der Aehnlichkeiten zulasse, als sie in einem grössern oder geringern Grade mittheilbar sei, und es gehe ihm hieraus hervor, dass alle Verschiedenheit der geschaffenen Dinge auf Gradunterschiede hinauslaufe, und nichts weiter bezeichnen könne, als die grössere Annäherung oder die grössere Entfernung der Dinge in der Aehnlichkeit mit Gott, also eine grössere oder geringere Vollkommenheit. Der Verf. findet es bedenklich, dass alle specifischen Unterschiede nur auf Gradunterschiede zurückgebracht werden sollen, aber noch bedenklicher müsse es für den ethischen Gehalt der Kirchenlehre sein, dass Thomas auf die stufenweise fortschreitende Entwicklung der Dinge, namentlich der vernünftigen Wesen, keine Rücksicht nehme. Allein dieses Ethische fehlt bei Thomas nicht, Gott ist ihm ja als der absolut Gute auch der absolute sittliche Endzweck für alle geschaffenen Wesen; man übersehe nur nicht, dass in einem System, welchem der Begriff des freien Subjekts völlig fehlt, auch das Ethische nur die Gestalt des Natürlichen haben kann, und zwischen Naturursachen und Willensursachen nur der Unterschied ist, dass die letztern von der höchsten alles bewegenden Ursache nicht äusserlich, sondern innerlich bewegt werden. Wie Gott den Geschöpfen nach verschiedenen Graden die Aehnlichkeit mit sich mittheilt, so streben auch alle nach der Aehnlichkeit mit Gott, aber es ist dieselbe mit dem Hervorgehen aus Gott identische Rückkehr der Dinge in

Gott, wie bei Scotus Erigena. Ueberhaupt kann das System des Thomas nicht richtig gewürdigt werden, wenn man in ihm nicht denselben Standpunkt der quantitativen Betrachtungsweise sieht, auf welchem der Platonismus des Areopagiten steht. Gott ist das Eine, allgemeine, mit sich identische Sein, die Frage kann daher nur sein, warum und wie dieses Sein auch ein in sich unterschiedenes ist. Diese Frage soll durch das mit dem Sein identische Erkennen und die Ideen, die der Inhalt des Erkennens sind, beantwortet werden, aber in diesen Ideen wird, wie diess bei Thomas deutlich genug zu sehen ist, und auch der Verf. nicht hätte unbemerkt lassen sollen, immer schon vorausgesetzt, was erst abgeleitet werden sollte, das Dasein der Dinge in ihrem von Gott unterschiedenen, in sich getheilten Sein. Es bleibt daher nur übrig, die Vollkommenheit der Welt darin zu erkennen, dass sie in der Vielheit ist, was Gott in der Einheit ist, womit nur die Immanenz des Endlichen und Unendlichen, oder die Ewigkeit der Welt, ausgesprochen ist, welcher Annahme sich auch Thomas nicht entziehen kann, wenn er die Nichtewigkeit der Welt nur für einen Glaubenssatz erklärt. Diess ist der Charakter des theologischen Systems des Thomas, das ihm zu Grunde liegende Princip, von welchem aus es erst seiner ganzen Construktion nach begriffen werden kann. Der Gegensatz des Platonismus und Christenthums tritt hier noch einmal in seiner ganzen Bedeutung auf. Die Grundanschauung ist platonisch, und doch will es den ganzen Inhalt des christlichen Bewusstseins in sich aufnehmen. Diess kann nicht geschehen, ohne dass es in steten Widerspruch mit sich selbst kommt. Man nehme in dieser Beziehung nur die Trinitätslehre. Die platonische Gottesidee ist in ihrer Transcendenz ohne allen bestimmten Inhalt, dem christlichen Gottesbewusstsein schliesst sich das Wesen Gottes in seiner Dreieinigkeit auf. Auch Thomas kann Gott nur als den Dreieinigen betrachten. Scholastisch beweist er die Dreieinigkeit dadurch, dass er aus der Dualität der geistigen Thätigkeiten, welche das geistige Wesen des Menschen ausmachen, schliesst, dieselbe Dualität sei in Gott. Gott hat also Verstand und Willen, oder er ist als der an sich Seiende auch der Erkennende und Wollende. Wie kann aber hier von einer Dreieinigkeit im Sinne der kirchlichen Lehre die Rede sein, wenn einerseits das göttliche Erkennen und Wollen nur das mit sich selbst identische Sein Gottes

ist, andererseits der quantitative Unterschied schon hier sich geltend macht. Hat das mit dem Sein identische Erkennen Gottes die Ideen zu seinem Inhalt, so ist zwischen dem Sein und Erkennen derselbe Unterschied, wie zwischen der Einheit und der Vielheit, und noch weniger kann das Wollen mit dem Erkennen und Sein zur Einheit zusammengehen, wenn das Wollen so tief unter dem Erkennen steht, wie Thomas behauptet. Wie sich derselbe Widerstreit heterogener Elemente durch das ganze System hindurchzieht, liesse sich leicht zeigen.

Das System des Duns Scotus bildet darum einen so bestimmten Gegensatz gegen das des Thomas, weil es von dem schon bezeichneten Punkte aus sich ganz anders organisirt. Die Bedeutung, welche es in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Theologie hat, kann daher nicht richtig erkannt werden, wenn man sie nicht darin findet, dass in ihm erst der alte platonische Standpunkt, über welchen selbst Thomas noch nicht hinwegkommen konnte, vom Standpunkt eines neuen Princips aus überwunden worden ist. Wie das Höchste im Menschen der freie sich selbst bestimmende Wille ist, durch welchen der Mensch ein freies sittliches Subjekt ist, so ist Gott der freie absolute Wille, und das ganze Verhältniss Gottes zur Welt wird nicht durch die Nothwendigkeit der Gradunterschiede, sondern durch die freie Causalität des göttlichen Willens bestimmt. Duns Scotus hat daher nicht dasselbe Interesse wie Thomas, die Ewigkeit der Welt zu behaupten. Er rechnet zur Zufälligkeit der Welt, dass sie angefangen hat, zu sein. Der Wille Gottes ist zwar ewig, aber daraus folgt nicht, dass seine Wirkung ewig ist. Wesentlich und nothwendig ist Gott die Beziehung seines Willens auf sein Wesen, die Beziehung seines Willens aber auf alles Andere ausser ihm ist nur zufällig, so dass Gott auch das Entgegengesetzte wollen könnte, weswegen Duns Scotus sich der Ansicht widersetzt, dass Gottes Willen durch seinen Verstand, durch die Erkenntniss des Guten zum Schaffen bestimmt werde. Nicht des Guten wegen habe Gott die Welt gemacht, sondern alles sei gut, weil es Gott gemacht, denn gut ist nur, was dem Willen Gottes entspricht. Durchaus geht Duns Scotus, da ihm der Wille das höchste absolute Princip ist, darauf aus, wenn auch nicht die Unabhängigkeit, doch die Selbstständigkeit des Willens gegen den Verstand festzustellen. Nehmen wir

nun dazu, wie sehr ohnediess Duns Scotus in dem Begriff des Bösen, in der Lehre von der Sünde und der Gnade und allem, was damit zusammenhängt, in der ganzen Bestimmung des Verhältnisses, in welchem der Mensch als freies Subjekt zu Gott steht, von Thomas differirt, so sehen wir hier innerhalb der Scholastik auf der höchsten Stufe ihrer Ausbildung einen so tief eingreifenden Gegensatz, dass die beiden Systeme nur unter diesem Gesichtspunkt richtig aufgefasst werden können. Gerade darauf aber hat der Verf., sosehr seine Darstellung im Einzelnen die dazu nöthigen Data enthält, im Allgemeinen seine Aufmerksamkeit zu wenig gerichtet.

Noch ein Punkt verdient hier zur Vergleichung der beiden Systeme hervorgehoben zu werden. Die Seligkeit als der Endzweck des Menschen besteht darin, dass der Mensch mit Gott zur Einheit sich zusammenschliesst. Diese Einigung kann Thomas nur durch das Erkennen vermittelt werden lassen. Wie kann aber der Mensch mit Gott Eins werden, wenn der geschaffene endliche Verstand als solcher in einem inadäquaten Verhältniss zur Unendlichkeit Gottes steht? So wie ein jedes Ding in der Welt seine besondere Art hat, so dürfen wir ihm auch kein natürliches Erkennen zuschreiben, welches über diese Art hinausgienge, denn kein Ding strebt nach einer höhern Form als nach seiner eigenen. Soll daher unser Streben nach Erkenntniss der vollen Wahrheit nicht vergeblich sein, so bedarf es einer Eingiessung des göttlichen Lichts; die Natur des geschaffenen Verstandes muss erhöht, es muss ihr etwas zugefügt werden, und kein verständiges Wesen steht auf einer so niedrigen Stufe, dass es nicht zu diesem Schauen Gottes erhoben werden könnte (S. 392). Thomas lässt daher die Schranken der endlichen Natur durch die unendliche Kraft Gottes durchbrochen werden, um den Menschen auf übernatürliche Weise über seine Natur hinauszurücken. *Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita,* sagt Thomas Summa c. g. III. 57, 1. Es giebt sich auch hierin, wie auch der Verf. mit Recht bemerkt, der Widerspruch zu erkennen, in welchen dieses System nach seinen verschiedenen Elementen und Richtungen mit sich selbst kommt. Als christliches System kann es sein höchstes Ziel nur in der Vereinigung des Menschen mit Gott sehen, und doch lässt sich diese Identität vom platonischen Standpunkt aus nicht den-

ken. Darum wird das Resultat des ganzen Processes zuletzt nur gewaltsam, *virtute supernaturali*, herbeigeführt. Bemerkenswerth ist nun hier besonders, wie Duns Scotus von seinem Standpunkt aus diesem Supranaturalismus sich entgegenstellt. Er geht seinem Princip gemäss von der Ansicht aus: *omnis natura consequitur suam perfectionem per operationem propriam, sed perfectio et finis cujuslibet creaturae rationalis est beatitudo, quae soli Deo est naturalis.* In sent. II. dist. 5. qu. 1, 3. Jedes vernünftige Subjekt muss daher zu allem, was Gott durch die Gnade in ihm wirkt, selbstthätig mitwirken. Eine Erhöhung des natürlichen Vermögens, durch welche das Subjekt erst befähigt werden soll, das von Gott Gegebene in sich aufzunehmen, wäre eine neue Schöpfung. Das natürliche Vermögen muss daher bei allem, was Gott in Beziehung auf den Menschen wirkt, als an sich zureichend und selbstthätig vorausgesetzt werden, weil die Tugend in uns nicht eingeführt wird, wie das Feuer in ein Stück Holz. Ueberall muss eine Proportion zwischen dem Leidenden und Thuenden, dem Empfangenden und Empfangenen angenommen werden, eine solche findet aber auch an sich schon zwischen Gott und dem Menschen als dem endlichen Subjekt statt. *Inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem, sed quandam proportionem, talia autem, inter quae requiritur sola proportionalitas, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo.* In sent. IV. dist. 49. qu. 11, 4. Das Verhältniss des endlichen Subjekts zu Gott, dem Unendlichen, als seinem Objekt, darf daher überhaupt nicht quantitativ bestimmt werden. Das endliche Subjekt, sofern es ein wissendes und erkennendes ist, hat als solches eine unendliche Capacität. Es giebt auch eine Unendlichkeit des Endlichen. — *Enti ut ens non repugnat esse infinitum.* In sent. IV. dist. 50. qu. 6, 5. *Quaelibet intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile.* In sent. I. dist. 8. qu. 2, 2. *Quicunque intellectus est receptivus notitiae cujuscunque objecti, quia est totius entis.* III. dist. 14. qu. 2, 16. Hieraus folgt, dass, wenn auch Gott auf übernatürliche Weise wirkt, doch im Menschen selbst das Uebernatürliche wieder zu einem Natürlichen wird. *Actus,* sagt Duns Scotus In sent. I. dist. 17, qu. 3, 34, *non est proprie supernaturalis, quia etsi habitus praesuppositus*

sit a causa supernaturali immediate, tamen iste positus in esse (in der Wirklichkeit) *est causa naturalis respectu sui actus, et ideo actus, qui producitur per talem actum, non est proprie supernaturalis.* Uebernatürlich muss aber gleichwohl Gott wirken, weil es zur vernünftigen Natur des Menschen gehört, dass der Mensch durch ein Höheres, als er selbst ist, vollendet wird. *Superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam, quam ipsa possint active producere, et per consequens istorum perfectio non potest produci, nisi ab aliquo agente supernaturali.* Prol. qu. 1. 33. Diese übernatürliche Wirksamkeit behauptet Duns Scotus, weil er die Uebernatürlichkeit der göttlichen Offenbarung nicht läugnen will. Die absolute Wahrheit muss daher dem Menschen gegeben sein, als das Objekt, das er subjektiv in sich aufnehmen soll, aber diesem schlechthin gegebenen Objekt gegenüber verhält er sich theoretisch und praktisch völlig frei. Gott wirkt zwar, indem er den Inhalt der Offenbarung dem Menschen mittheilt, auf übernatürliche Weise auf ihn ein, aber das übernatürlich gegebene Objekt eignet sich der Mensch auf natürliche Weise dadurch an, dass er es selbstthätig in sich aufnimmt, und in seinem Denken sich mit ihm Eins wissen kann. Wenn also auch der Inhalt der Wahrheit dem Menschen durch eine über ihm stehende Causalität als Objekt gegeben sein muss, so kann er doch den gegebenen Inhalt formell aus sich selbst produciren. Schon theoretisch verhält sich auf diese Weise der Mensch zu Gott völlig frei, da er als wissendes und erkennendes Subjekt in einem adäquaten Verhältniss zu Gott als dem ihm gegenüberstehenden Objekt steht, Duns Scotus weicht aber auch darin von Thomas ab, dass er das vermittelnde Princip, durch welches der Mensch in seiner Seligkeit mit Gott Eins wird, überhaupt nicht in den Verstand, sondern in den Willen setzt. Ist der Mensch wesentlich Wille, so kann er auch nur durch seinen Willen selig werden, und seine Seligkeit kann in letzter Beziehung nur das Resultat seiner sittlichen Thätigkeit sein, durch welche er sich selbst in diese Einheit mit Gott setzt, *ubi objectum beatificum est idem cum ipso beato.* In sent. IV. dist. 49. qu. 2, 27.

So ist es immer wieder der Begriff des freien Subjekts, auf welchem die Lehre des Duns Scotus beruht. Der Mensch ist nicht mehr blos eine receptive Form, die nur dazu da ist, die verschiedenen

Arten und Grade des Seins in dem Bewusstsein des erkennenden Subjekts wie in einem Spiegel in dem Umfange sich reflektiren zu lassen, in welchem diess auf der Stufe möglich ist, auf welcher der Mensch in der Ordnung der geschaffenen Wesen steht, das Subjekt hat sich jetzt mit seinem eigenen Inhalt erfüllt, es hat in der Freiheit und Autonomie seines Willens den Mittelpunkt und den Zweck seines Daseins in sich selbst. An die Stelle des an der Inkongruenz des menschlichen Erkennens gemessenen quantitativen Unterschieds zwischen Gott und dem Menschen tritt das qualitative Moment des in seiner Endlichkeit zugleich unendlichen Subjekts. In seiner Freiheit ist sich der Mensch eines absoluten Princips bewusst, es ist in ihm der freie selbstbewusste Geist. Wenn auch der Mensch auf der Verstandesseite seines Wesens, als der Naturseite, von den Objekten abhängig ist, welche ihm auf übernatürliche Weise gegeben sein müssen, als der Gegenstand, an welchem seine geistige Thätigkeit sich entwickelt, so findet doch zwischen dem Verstand und dem Willen kein solcher Zusammenhang statt, dass der Wille nicht in sich selbst frei wäre. Der Wille wäre ja nicht Wille, wenn er nicht als Wille die totale Ursache seines Wollens wäre. Wie der Mensch in dem Princip seines Willens ein freies wollendes Subjekt ist, so ist Gott, das absolute freie Subjekt, nicht mehr die Eine allgemeine Substanz, in deren unterschiedsloser mit sich identischer Einheit auch zwischen Denken und Sein kein Unterschied ist, sondern das freie sich selbst setzende und bestimmende Subjekt. Ebendamit ist auch erst die platonische Transcendenz der Gottes-Idee aufgehoben, da kein theoretisches Interesse mehr im Wege stehen kann, einen realen Unterschied, in welchem erst das an sich seiende Wesen Gottes der menschlichen Erkenntniss sich aufschliesst, in Gott vorauszusetzen, den realen Unterschied zwischen Verstand und Willen, in welchen beiden Attributen Gott sowohl der persönliche als der dreieinige ist. Mit dem Begriff des freien selbstbewussten Subjekts ist überhaupt die abstrakte Transcendenz des scholastischen Dogmatismus schon in sich zerfallen. Die unmittelbare Wirklichkeit des Selbstbewusstseins ist auch das Princip der Wahrheit. Es giebt sich bei Duns Scotus, was gleichfalls für ihn charakteristisch ist, da und dort das Streben zu erkennen, aus der Abstraktheit des Begriffs zur konkreten Realität des Daseins zurückzulenken. Vgl. die Lehre von der Dreieinigkeit Bd. 2. S. 848 f. 915 f.

Gemäss der höheren Ansicht, die auch der Verf. von der Stellung des Duns Scotus in der scholastischen Theologie hat, sagt er zu seiner Charakteristik (S. 464): Ueberall sei er bemüht, die Widerspruchlosigkeit oder die Uebereinstimmung unter den Gliedern unseres Denkens nachzuweisen, überall habe er es daher auch mit einander entsprechenden Unterschieden zu thun, mit Gegensätzen, die einander fordern, und deren Zusammengehören er durch alle Momente, welche seiner Betrachtung sich darbieten, nachzuweisen bemüht sei. So sei es, wenn er auseinandersetze, dass Zufälliges oder Bedingtes und Nothwendiges oder Unbedingtes einander in allen Punkten entsprechen müssen, so, wie Leidendes und Thätiges, so, wie Materie und Form, Empfängliches und Objekt, welches bewegt, so, wie er zeige, dass Allgemeines und Besonderes, Verstand und Willen, wie das natürliche und freie Element unsers geistigen Lebens zusammengehören. Das sei das Princip seiner Lehre, welches er in der Formel auszudrücken pflege, dass die entgegengesetzten Begriffe einander verhältnissmässig zugeordnet sein müssen, diess seine Verfahrungsweise zur Lösung der Hauptprobleme, sowohl des theologischen als des moralischen. Am stärksten drücke sich der sittliche Sinn seiner Lehre in dem Verhältnisse der Unterordnung aus, welches dem Verstand zum Willen gegeben werde. Das sittliche Leben soll als Zweck über das theoretische herrschen, das theoretische Leben nur ein Mittel für den Genuss Gottes sein, wenn gleich die Anschauung Gottes als nothwendiger Bestandtheil der Seligkeit gelte. Hier sei der Indifferentismus des Duns Scotus gegründet, der mit Scharfsinn entwickelt zwar auch als eine einseitige Darlegung des Verhältnisses zwischen Verstand und Willen angesehen werden könne, aber ohne Zweifel für die Entwicklung des ethischen Geistes in der Kirchenlehre ein Fortschritt gewesen sei, der nicht ausbleiben durfte (S. 464—469). Alles diess und Anderes, was in demselben Sinne bemerkt wird, ist gewiss sehr richtig gesagt, nur ist, was der Verf. den ethischen Grundzug der Lehre des Duns Scotus nennt, nicht blos auf das Ethische in seinem Unterschied von dem Theologischen zu beschränken, sondern a's ein Princip aufzufassen, durch das sich Duns Scotus auf einen von dem seiner Vorgänger, insbesondere des Thomas, wesentlich verschiedenen Standpunkt gestellt und einen Fortschritt gethan hat, durch welchen erst das der christ-

lichen Theologie immer noch anhängende heterogene Element des Platonismus überwunden wurde. In diesem Sinne kann man sagen, das System des Duns Scotus sei der Fortschritt von der transcendenten Metaphysik des areopagitischen Platonismus zur Ethik des christlichen Selbstbewusstseins. Dass aber diese Ethik auch bei Duns Scotus, wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, in die Metaphysik des abstrakten Begriffs wieder umschlägt, diess ist es, was auch ihn bei allem Streben, diese Schranke zu durchbrechen, über den Standpunkt der Scholastik nie hinauskommen liess, auch ihn wieder zu einem blossen Scholastiker macht.

Wir stehen hier auf dem Höhepunkt der Scholastik, von welchem aus wir nun erst auf unsern Begriff der Scholastik zurücksehen können, um, was sie ihrem Wesen nach ist, näher zu bestimmen. Die Scholastik ist diejenige Form der Entwicklung der christlichen Theologie, in welche der Geist den in der ganzen Gestaltung des kirchlichen Dogma als gegebenes Objekt vor ihm liegenden Inhalt des christlichen Glaubens auf dem Wege des dialektischen Denkens dem subjektiven Bewusstsein näher zu bringen suchte. Dass die Wahrheit des kirchlichen Glaubens als absolute Voraussetzung feststund, ist eine wesentliche Bestimmung der Scholastik. Man dachte daher keineswegs daran, sich über ihn zu stellen, um von einem höhern Standpunkt aus erst auf ihn zu kommen, und seinen Inhalt als einen an sich vernünftigen durch das Denken erst zu produciren, man stellte sich nur ihm gegenüber, um an ihm die Fugen zu ersehen, durch welche etwa der analysirende Verstand eindringen könnte, um sich über den Inhalt der einzelnen Theile des Dogma zu verständigen. Denn nicht um die *ratio* des Ganzen konnte es sich handeln, sondern nur um die *rationes* des Einzelnen. Das Interesse des denkenden Bewusstseins, das der Scholastik zu Grunde liegt, ist nicht das Interesse des absoluten Wissens, sondern nur das Interesse des Verstandes. Was dem Verstande, wenn er die dem Dogma entnommenen Begriffe analysirte und die in jedem derselben enthaltenen Bestimmungen unter ihren Gegensätzen auffasste, bei jedem einzelnen Punkte durch die Erwägung der verschiedenen möglichen Für und Wider als das Wahrscheinlichste einleuchtete, das sollte als die Wahrheit des Dogma gelten. Wie auf der einen Seite das Dogma der gegebene feste Punkt war, über welchen als sein nothwen-

diges Objekt das scholastische Denken nicht hinausgehen konnte, so hatte es auf der andern Seite seinen Ausgangspunkt in dem Inhalt des empirischen Bewusstseins, in allem demjenigen, was nach Vernunft und Erfahrung als allgemein angenommene Wahrheit angesehen werden kann, zwischen diesen beiden Punkten bewegte sich das scholastische Denken so, dass es immer von dem Einen auf das Andere, von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche schloss, und die Wahrheit aller seiner Argumente und Syllogismen hieng an der Grundvoraussetzung, dass die Begriffe, mit welchen es sein Gebäude aufführte, nicht bloss für das vorstellende Bewusstsein existiren, sondern auch objektive Realität haben.

Ihren Anfang nahm die Scholastik in diesem Sinne da, wo zuerst der Versuch der Rationalisirung des Dogma oder der dialektischen Verständigung über dasselbe mit dem bestimmten Bewusstsein seiner Aufgabe und mit einem klar vor Augen liegenden Erfolg dieses Strebens gemacht wurde. Diess geschah unstreitig zuerst durch Anselm. Die durch ihn hauptsächlich zur Sprache gebrachte und seitdem so vielfach besprochene Frage über das Verhältniss des Glaubens und Wissens bezeichnet die Aufgabe der Scholastik. Dass dieses Problem damals, wie es der Anfang eines solchen Strebens sehr natürlich mit sich brachte, mit sehr lebhaftem Interesse ergriffen wurde, dass über die Grenzen, innerhalb welcher der Versuch seiner Lösung sich sollte bewegen dürfen, noch Schwankungen stattfanden, wie schon die verschiedenen Formeln zeigen können, mit welchen Anselm und Abälard dieselbe Aufgabe bestimmten, dass das dialektische Denken sich besonders auf diejenigen Dogmen richtete, welche durch ihre Wichtigkeit es am meisten reizten, sich an ihnen zu versuchen und an welchen es die glänzendste Probe seines Scharfsinnes geben zu können schien; alles diess ist für die erste Periode charakteristisch. Die Dogmen, welche zuerst so behandelt wurden, sind die Lehren von Gott, von der Trinität, der Versöhnung, ganz besonders die Lehre von der Trinität, an welcher recht deutlich zu sehen ist, wie das dialektische Denken selbst in das absolute Wesen Gottes einzudringen suchte, um es seiner Transcendenz zu entheben, und für das menschliche Bewusstsein aufzuschliessen. Der Gang der Sache brachte es von selbst so mit sich, dass, was zuerst an den am meisten hervorragenden Punkten des Dogma versucht wurde,

sich bald auf das ganze Dogma erstreckte, und zu einer über den ganzen Inhalt desselben gleichmässig sich verbreitenden Methode wurde. Für diesen Zweck musste vor allem der ganze Inbegriff der kirchlichen Dogmen zusammengefasst, und in die Form eines Systems gebracht werden. Auf dieser Grundlage spannte dann erst das scholastische Denken das Netz seiner Argumente und Syllogismen aus, um alles auf gleiche Weise in dasselbe hereinzuziehen und seiner zwingenden Macht zu unterwerfen. Die zweite Periode der Scholastik kann man schon in dieser Beziehung mit Recht die systematisirende nennen. Die scholastische Theologie gestaltete sich in den Systemen Alexanders von Hales, Alberts des Grossen, des Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus, zu einem grossartigen, wenn auch nicht gerade innerlich sehr eng verbundenen, doch nach derselben Methode konstruirten Lehrgebäude. Aus derselben systematisirenden Tendenz giengen aber auch Systeme hervor, welche in der Einheit ihres Princips mit noch grösserem Rechte auf den Namen eines Systems Anspruch machen konnten, wie diess an den beiden Systemen des Thomas und Duns Scotus schon nachgewiesen ist. Was der scholastische Scharfsinn in der systematischen und dialektischen Behandlung des Dogma leisten konnte, ist hier unstreitig geleistet, je vollendeter aber diese Systeme sind, desto klarer stellt sich an ihnen auch das Einseitige der Scholastik dar. Kann das Interesse des Verstandes, um das es der Scholastik in allen ihren Formen vorzugsweise zu thun ist, in höherem Grade sich geltend machen, als in einem System, welches das Erkennen, als solches, für das Höchste, für den absoluten Endzweck des Menschen erklärt, und das Verhältniss Gottes und des Menschen nur durch den quantitativen Unterschied des Endlichen und Unendlichen bestimmt? Wie überall der Widerspruch nur um so klarer sich herausstellt, je grösser die Einseitigkeit eines Standpunkts ist, so ist es auch hier. Der areopagitische Platonismus, welcher dem System des Thomas in der Lehre von Gott zu Grunde liegt, war selbst schon aus der einseitigsten Verstandesrichtung hervorgegangen. Der Verstand als solcher kann sich nur an den abstrakten Begriff halten. Der abstrakteste Begriff des Absoluten ist das schlechthinige mit sich identische Sein. Gott ist also das Eine allgemeine unendliche Sein, und alles, was ausser Gott ist, kann nur als eine Modifikation des allge-

meinen Seins gedacht werden, als eine quantitative Begrenzung und Bestimmung, als ein gradueller Unterschied. Ist nun aber da, wo jeder Unterschied aufhört, auch nichts mehr zu erkennen, so konnte man auf diesem Wege nur zu dem Resultat kommen, dass Gott in der Bestimmungslosigkeit seines Seins kein Gegenstand der Erkenntniss ist. Was über alles bestimmte Sein hinausliegt, ist ja ebensosehr das Nichtseiende als das Seiende. Auf der andern Seite musste aber diese schlechthinige, allen Kategorien unerreichbare Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens mit dem Standpunkt der Scholastik in einen zu grossen Widerstreit kommen, als dass man dabei stehen bleiben konnte. Begreifen wollte ja die Scholastik und mit ihren Kategorien den absoluten Inhalt des Dogma bestimmen, ihre ganze Methode beruht auf der Voraussetzung, dass was der reflectirende Verstand sich nicht anders denken kann, auch an sich so sein müsse. Auch Thomas konnte es daher nicht unterlassen, positive Bestimmungen über das Wesen Gottes aufzustellen und ihm die Attribute beizulegen, ohne welche kein geistiges Wesen gedacht werden kann, von welchen daher auch das scholastische Denken immer ausgieng, wenn es das an sich seiende Wesen Gottes dem vorstellenden Bewusstsein näher bringen wollte, Verstand und Willen. Aber es konnte so hieraus nur jener Conflict entgegengesetzter Richtungen entstehen, welcher sich durch das ganze System des Thomas hindurchzieht, indem alle positiven Bestimmungen über das Wesen Gottes sich zuletzt immer wieder in die Negativität seines bestimmungslosen Seins auflösen, und das Wissen von Gott eigentlich nur ein Nichtwissen ist. Der hieraus sich ergebenden Einseitigkeit eines Systems, das den *intellectus* zum höchsten Princip macht, wollte Duns Scotus dadurch entgehen, dass er sich auf die Seite der *voluntas* stellte. Es war diess unstreitig ein Fortschritt, da es ohne die Autonomie des Willens auch kein freies selbstbewusstes Subjekt geben kann, aber in dem Wege, auf welchem Duns Scotus dazu kam, den Willen zum höchsten absoluten Princip zu machen, stellt sich uns nur die andere Seite derselben Einseitigkeit dar. Aus dem Wesen des Geistes wollte die Scholastik, wie wir an den Principien ihrer Systeme deutlich sehen, den absoluten Inhalt des Geistes begreifen. Aber dass ihr das, was in der Einheit des Geistes nur ein und derselbe Process des in dem Unterschied seiner Momente sich

mit sich selbst vermittelnden geistigen Lebens sein kann, immer wieder in die beiden von einander getrennten Elemente auseinanderfiel, dass sie ihr Verhältniss zu einander nicht anders zu begreifen wusste, als in der Form der Unterordnung des einen unter das andere, dass sie so überhaupt nie aus einem Gegensatz herauskam, in welchem, statt der Vermittlung der beiden Seiten in einer höhern Einheit, die Einheit des Princips nur durch die Negirung des einen der beiden Glieder bewirkt werden konnte. diess ist die Einseitigkeit des Standpunkts, über welchen die Scholastik sich nie erheben konnte. An sich ist es dieselbe Einseitigkeit, ob man das höchste absolute Princip des Systems in den *intellectus* oder die *voluntas* setzt, wie sich ja auch bei Duns Scotus deutlich genug darin zu erkennen giebt, dass ein Wille, welcher in seinem Unterschied vom Verstande nichts anders sein soll, als der rein sich aus sich selbst bestimmende Wille, nur den Charakter der absoluten Zufälligkeit und der schlechthinigen Willkür an sich tragen kann. Von diesem Gesichtspunkt aus erleidet daher auch die Charakteristik, welche der Verf. von der Methode des Duns Scotus giebt, eine wesentliche Berichtigung. Man kann nicht sagen, wie der Verf. sagen zu können meint (S. 405), dass Duns Scotus die Wahrheit nicht in einem oder dem andern Gliede der Gegensätze suchte, sondern nur in dem, was über beiden schwebe und die Vermittlung beider bilde. Was der Verf. das Bestreben nennt, die Widerspruchlosigkeit, oder die Übereinstimmung unter den Gliedern unsers Denkens, die Zusammengehörigkeit der Gegensätze nachzuweisen, besteht nur darin, dass Duns Scotus von der einen Seite des Gegensatzes auf die andere tritt, wie es die Sache des reflectirenden Verstandes ist, die Gegensätze in's Auge zu fassen, und nicht bloss bei dem einen der beiden Glieder eines Gegensatzes stehen zu bleiben, sondern auch das andere dazu zu nehmen, diess ist aber keine Vermittlung der Gegensätze in einer über ihnen schwebenden Einheit, sondern vielmehr ein Befangensein in den Gegensätzen, wenn man auch dem einen der beiden Glieder ein Uebergewicht über das andere giebt. So hoch auch Duns Scotus die *voluntas* über den *intellectus* stellen mag, er erhebt sich doch nie über diesen Gegensatz, um beide in ihrer Einheit zu begreifen, sondern das Eigenthümliche seines Systems hat ebendarin am meisten seinen Grund, dass er den Willen von

dem Verstande trennt und ihn nur in seinem Unterschied von demselben auffasst. Abgesehen hievon ist daber auch bei Duns Scotus dasselbe dialektische, Gründe und Gegengründe einander gegenüberstellende, nur in einer Reibe von Syllogismen sich fortbewegende Verfahren so gut wie bei irgend einem andern Scholastiker, ebendeswegen aber konnte auch bei ihm der Widerspruch nicht ausbleiben, in welchen eine solche Einseitigkeit sich immer verwickeln muss. Oder ist es denn nicht ein Widerspruch, das Princip des Systems in den Willen zu setzen, das System selbst aber mit den Distinctionen und Syllogismen des dialektischen Verstandes aufzubauen? Die Scholastik hat schon ihren eigentlichen Boden verlassen und selbst den Glauben an ihre abstrakte Verstandes-Metaphysik verloren, wenn die Theologie, wie Duns Scotus ihre Aufgabe bestimmt, wesentlich praktisch sein soll. Kann, wie er sagt, *nullus omnino errare circa prima principia practica* (In sent. III. dist. 36, 13), so kann in letzter Beziehung nichts anders übrig bleiben, als dass man sich an die praktische Vernunft hält. Mit der praktischen Bestimmung der Theologie ist auch schon die Trennung der Philosophie und der Theologie ausgesprochen, und die Einheit des Wissens und Glaubens wieder aufgegeben, woran der Scholastik in ihrem ersten Anfang so viel gelegen war. Hat es die Theologie mit dem Glauben als dem Princip des Praktischen zu thun, so kann man die Theologie mit ihrem Glauben ruhig sich selbst überlassen, Glauben und Wissen stehen in ihrer Verschiedenheit einander gegenüber, und die Auktorität des Glaubens steigt nur um so höher, je mehr er gegen das Wissen sich abschliesst. Dieser Wendepunkt der Scholastik tritt schon mit Duns Scotus ein. Je genauer er zwischen Verstand und Willen unterschied, desto mehr trennte sich der Wille vom Verstand und ebendamit das Praktische vom Theoretischen, die Theologie von der Philosophie, der Glaube vom Wissen. Es durfte nur auch noch das Denken vom Sein sich ablösen, so war die Scholastik vollends in das Stadium ihres Auflösungsprocesses eingetreten. Diess geschah durch den Nominalismus Wilhelms von Occam, welchem man ebendarum in diesem Zusammenhang seine Bedeutung für die Geschichte der scholastischen Theologie nicht wird absprechen können, da in ihm nur vollends seinen Verlauf nahm, was zuvor schon begonnen hatte, die Auflösung

der in der Scholastik zuerst verbundenen Elemente, die immer weiter gehende Trennung des Einen von dem Andern bis endlich dem Subjekt nichts mehr übrig blieb als seine blosse Subjektivität, in einem Denken, das sobald den allgemeinen Begriffen nichts Objektives entsprach, keinen realen Inhalt mehr haben konnte. Einen realen Inhalt hat nicht das Denken, sondern nur das sinnliche Vorstellen der einzelnen Dinge. Hatte Duns Scotus noch in der Proportion oder der formalen Uebereinstimmung des Gedankens mit der Sache das Wesen der Sache erkannt, so läugnete jetzt Occam, dass der allgemeine Begriff in den Dingen ausser der Seele wahrhaft vorhanden sei, verschieden von den Dingen wenn auch nicht in realer doch in formaler Weise. Der Gedanke ist nur ein Accidens in der Seele und kann daher auch keiner Sache gleichen, die ausser der Seele ist, die allgemeinen Begriffe sind wie alle Gedanken nur Zeichen, welche mit den von ihnen bezeichneten Dingen keine Aehnlichkeit zu haben brauchen. Wollte er dabei den Grundsatz seines Nominalismus für die Theologie nicht gelten lassen, sofern in göttlichen Dingen ein Ding in vielen Dingen sein könne, so trat hierin nur die zwischen der Theologie und der Philosophie bestehende Kluft in ihrer ganzen Weite hervor. Diesen Verfall der Scholastik datirt der Verf. nicht erst von Occam, sondern schon von Wilhelm Durand von St. Pourçain, nicht mit Unrecht, sofern er das Wesen der Theologie nur in ihre praktische Bedeutung gesetzt wissen wollte. Gott sei nicht die Materie, von welcher sie handle, sonst würden Prädikate, welchen er unterworfen wäre, von ihm ausgesagt werden können, sonst würde ein Unendliches in unsern endlichen Geist eingehen, vielmehr haben wir das verdienstliche Leben, welches vom Glauben abhängt, als den eigentlichen Gegenstand der Theologie anzusehen. Darauf zwecken alle Vorschriften der h. Schrift ab, sie sollen nur zeigen, wie das ewige Leben von uns gewonnen werden könne. Die Theologie beziehe sich also auf den Willen und desswegen könne sie nicht als demonstrative Wissenschaft betrachtet werden, denn den Beweisen müsse jeder beistimmen, zum Glauben aber gehöre der Wille, sie sei daher eine praktische Wissenschaft. Zwar haben ihre Lehren hauptsächlich Gott zu ihrem Gegenstand, weil die meisten Schwierigkeiten, welche den Glauben treffen, und von der Theologie weggeräumt werden müssen, auf Gott sich beziehen, aber bei praktischen

Wissenschaften seien die Gegenstände, welche zum Werke helfen, nicht Gegenstände der Wissenschaft, sondern das Werk sei es, welches durch eine solche Wissenschaft betrieben werden soll, und in der Theologie betrachten wir Gott nicht an sich, sondern nur seine Beziehung zu den Geschöpfen, sofern die Kenntniss derselben für unser Heil nothwendig sei (S. 555). Indem aber Durand hiemit nur weiter entwickelte, was schon Duns Scotus als das Wesen der Theologie bestimmt hatte, ist eben hieraus zu sehen, wie die Scholastik den Wendepunkt zu ihrem Verfall schon in Duns Scotus hat. In demselben Verhältniss, in welchem die scholastische Theologie ihren Haltpunkt dadurch verlor, dass sie blos praktisch sein wollte, löste sich auch schon in der Erkenntnisslehre Durand's der scholastische Realismus in Nominalismus auf. So schliesst sich nun freilich schon von Duns Scotus an ein Moment des Auflösungsprocesses der Scholastik an das andere an, aber wir sehen so nur um so tiefer in das Wesen der Scholastik hinein, das sich uns erst darin vollends zu erkennen giebt, dass sie in der Einseitigkeit ihres Verstandes-Interesses von Anfang an keinen bedeutenden Schritt thun konnte, ohne dass jedes Moment ihrer Entwicklung auch ein Moment ihrer Selbstauflösung war. Stärker konnte die Einseitigkeit des scholastischen Verstandes-Interesses nicht hervortreten als in dem vollendetsten System der Scholastik, dem des Thomas von Aquino. Die Einseitigkeit seines Systems trieb Duns Scotus von der Verstandesseite auf die Willensseite, hiemit war aber nur der völlige Zerfall des scholastischen Gebäudes eingeleitet. Unaufhaltsam löste sich ein Stein von dem andern ab, und das in der Voraussetzung der Einheit des Glaubens und Wissens seiner selbst so gewisse Denken war zuletzt völlig an sich selbst irre geworden. Alle Elemente, die nur in ihrer Einheit das Wesen der Scholastik ausmachen sollten, hatten sich von einander getrennt, der Wille vom Verstand, die Theologie von der Philosophie, der Glaube vom Wissen, zuletzt auch das Denken vom Sein, und was die Scholastik von Anfang an sich zum Ziel ihres Strebens gesetzt hatte, durch die Vermittlung des Glaubens und Wissens den Geist von der Aeusserlichkeit des Auktoritätsglaubens zu befreien, war in das gerade Gegentheil umgeschlagen. Aeusserlicher, unvermittelter konnte der Glaube nicht sein, als wenn es sogar als Grundsatz galt, dass er nur auf

der Auktorität beruhen könne. Diesen Verlauf musste die Scholastik in der Einseitigkeit ihres Princips nothwendig nehmen. Da der Inhalt des kirchlichen Glaubens die absolute Voraussetzung war, von welcher die Scholastik ausgieng, so konnte das den Glauben mit sich vermittelnde Wissen seine Stellung nicht über dem Glauben, sondern nur gegenüber dem Glauben nehmen, es konnte sich somit nie auf den absoluten Standpunkt erheben, sondern immer nur innerhalb der Relativität der Gegensätze stehen bleiben. Was sich aus dem ganzen Gange der Scholastik ergab, konnte daher nur die Nothwendigkeit sein, die Lösung derselben Aufgabe, für welche der scholastische Verstandesformalismus nur ein einseitiges und ebendarum unzureichendes Mittel gewesen war, tiefer und allgemeiner, mit der ganzen Energie des sich in sich selbst vertiefenden Geistes zu versuchen. Den positiven Uebergang hiezu machte die schon von der Scholastik gewonnene Ueberzeugung, dass es sich in der Theologie und Religion um ein praktisches Interesse handle.

II.

Ueber die Möglichkeit einer christlichen Sittenlehre [1]).

Von

Repetent Paret.

Erster Artikel.

Die theologische Sittenlehre als eigene Disciplin ist sehr jungen Ursprungs. Obwohl dem neuen sittlichen Geiste den das Christenthum in die Welt gebracht hat und den in ihm gegebenen Ideen die Priorität vor den rein spekulativen Erkenntnissen gebührt, die es in

1) Vgl. das Werk: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von D. Friedrich Schleiermacher. Aus S.'s handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von L. Jonas, Berlin 1843. XXII. 706. 192. —

Umlauf setzte, so hat sich doch bekanntlich die Kirche vorzugsweise auf die Ausbildung der letzteren geworfen. Es war daher von unberechenbarer Bedeutung, dass vor zwei Jahrhunderten der christlichen Sittenlehre wenigstens formell zu einem selbstständigen Dasein verholfen und ihrem Verschlungensein in die Dogmatik ein Ende gemacht wurde. Wenn die Ablösung von der letzteren zunächst nur den Erfolg hatte, dass überhaupt die Theologie darauf hingelenkt wurde, den ethischen Elementen des Christenthums mebr Aufmerksamkeit zu schenken, so kann das endliche Resultat jener Sonderung, wenn wir nicht ganz falsch sehen, kein anderes sein, als dass in ähnlicher Weise wie früher die Ethik von der Dogmatik absorbirt wurde, jene der Schlüssel zu dieser und so das bisher Erste das Letzte und das Letzte das Erste werden muss. Doch vor der Hand ist zu einer Glaubenslehre, welche vom Standpunkte der Sittenlehre aus geschrieben wäre, der Zeitpunkt noch nicht gekommen. Denn beide haben gegenwärtig noch vollauf damit zu thun, ihre Stellung zu den entsprechenden reinphilosophischen Disciplinen, der Metaphysik und der philosophischen Ethik auf's Reine zu bringen: und auch im Folgenden soll nur aus Gelegenheit des obengenannten Werkes das Verhältniss der theologischen und philosophischen Ethik besprochen werden.

Beide sind zu einer solchen Reife gelangt, dass sie sich über ihre gegenseitigen Ansprüche in näherer oder entfernterer Zukunft in umfassender Weise verständigen müssen. So lange freilich wie in der alten Kirche nur vereinzelte christliche Sittenvorschriften in Beziehung auf besondere in der Erfahrung vorgekommene Fälle in Form von Canones gegeben wurden, konnte auch das Eigenthümliche der christlichen Sittlichkeit und Sittenlehre, ihr Widerspruch oder ihre Uebereinstimmung mit der selbst noch unmündigen reinphilosophischen nur in vereinzelter fragmentarischer Weise zum Bewusstsein kommen. Als später die mittelalterliche Theologie anfieng, die christliche Sittenlehre mit Hilfe der aristotelischen zu schematisiren, wurden nur beide verdorben. Die Reformation nun hat die ethischen Principien des Christenthums wieder rein herauszuarbeiten gesucht, aber soweit es geschah, geschah es nur in praktisch populärer für die Theologie als Wissenschaft unbrauchbarer Form. Es haben zwar diesen Mangel der beiden Hauptgestaltungen protestantischer

Theologie der Supranaturalismus und Rationalismus jeder in seiner Weise zu verbessern gesucht; aber während jener, d. i. zunächst der ältere, sich den höheren Gehalt aneignete, brachte er es zu keiner wissenschaftlichen Gestaltung: diesem gieng über dem Streben nach wissenschaftlicher Formgebung der höhere religiöse Gehalt verloren. Den christlichen Sittenlehrern des späteren Supranaturalismus begegnete das Letztere gleichfalls. Denn je mehr sie anfiengen, philosophische Elemente zuerst aus der Wolfischen, hernach aus der Kantischen Philosophie sich anzueignen, desto mehr sank ihnen das specifisch Christliche zu einem durch die Offenbarung gegebenen nur Positiven und Historischen herab, das sie zu begeisten, d. h. mit der Vernunft zu vermitteln nicht einmal mehr versuchten, indem ja dadurch nur sein Charakter als Geoffenbartes compromittirt worden wäre (m. vgl. Flatt's Moral). Schleiermacher nun, der zuerst wiederum der Sittenlehre in der Philosophie eine achtunggebietende Stellung verschafft hat, ist es auch, von dem wir in dem obengenannten Werke eine christliche Sittenlehre erhalten haben, die ebenso unabhängig von der Philosophie eine ausschliesslich religiöse sein will, als seine Glaubenslehre die Trennung der Theologie von der Philosophie auf dem Gebiete der Dogmatik bewerkstelligen sollte.

Der Standpunkt, von welchem aus hier die Scheidung durchgeführt wird, ist der gleiche, wie der der Glaubenslehre, der des christlichen Bewusstseins. Basis der christlichen Sittenlehre ist das religiöse Gefühl in der eigenthümlich christlichen Modifikation, die darin besteht, dass die Idee der Erlösung das Centrum aller frommen Erregungen bildet. Die werdende Einheit der Vernunft und Organisation (Natur) — diess ist der Gehalt der Erlösungsidee — wird bei dem Christen durchaus vermittelt durch das Bewusstsein der absoluten Identität des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur (Ch. S. Beil. A. §. 22 ff.). Dieses Bewusstsein, das im Christenthum als unmittelbare Erfahrung, also angeknüpft an eine Person, auftritt, als „Freude an dem Herrn", ist, wie das die Glaubenslehre schon auseinandersetzte (§. 86 ff. 101) wesentlich Seligkeit, die aber freilich selbst wiederum in den Gegensatz von Lust und Unlust eintritt. Aus diesen einfachen Grundverhältnissen wird nun das ganze System des christlichen Handelns konstruirt. Das als Unlust bestimmte religiöse Gefühl geht in ein reinigendes Handeln, das als Lust be-

stimmte in ein erweiterndes aus. Da nemlich auch nach dem Eintreten der höheren Lebenspotenz die niedere Lebensstufe (das sinnliche Bewusstsein) eine gewisse Selbstständigkeit bewahrt, so muss diese von dem höheren Bewusstsein, dem πνευμα, als Hemmung empfunden werden, ihm Unlust erregen und eine Reaktion desselben zur Folge haben. Diess aus einer Reaktion des höheren gegen das niedere Bewusstsein hervorgehende Handeln ist das reinigende, das auch ein wiederherstellendes heisst, sofern durch die Reinigung oder Correktion wesentlich nur das höhere Bewusstsein in seine Rechte eingesetzt, wieder geltend gemacht wird. Es umfasst Alles, was den von dem Frommen auf die Gemeinschaft oder von dieser auf jenen ausgehenden Charakter der Zucht, Besserung, Reformation an sich trägt. Jedoch, das niedere Lebensgebiet ist nicht nur eine widerstrebende Macht, sondern es hat auch die Fähigkeit, in das höhere Bewusstsein eingebildet, von ihm durchdrungen und angeeignet zu werden. Solche Empfänglichkeit auf Seiten des Objekts wird im frommen Subjekte Lust erregen, und wie das zuerst gefundene Handeln einen abstossenden Charakter hatte und auf einem Sichzusammenziehen des Bewusstseins beruhte, so dehnt jetzt das Bewusstsein sich aus, ein anziehendes Handeln entsteht, eine neue Verknüpfung wird gestiftet, und das Handeln heisst ein erweiterndes oder verbreitendes, weil das Bewusstsein und das Gebiet, gleichsam der geistige Besitz des Frommen sich erweitert hat. Alles Bilden hat diesen Charakter, und bildungsfähig ist die Natur im weitesten Sinne des Wortes. Ist nun, so geht der Schleiermachersche Gedankengang weiter fort, die aus jenem negativen und positiven Reitze des Gefühls hervorgegangene Thätigkeit in einem Momente geschlossen, so müssen Momente der Befriedigung eintreten, in denen weder verbreitet noch wiederhergestellt, überhaupt nicht gewirkt, sondern nur der gegenwärtige Moment als Resultat fixirt wird. Diese Art von Handlungen thut nichts, als dass sie das Gefühl der freilich noch immer relativen Seligkeit manifestirt und das Handeln heisst darum das darstellende. Seinen Inhalt macht im Allgemeinen aus, was wir Gottesdienst nennen. Den beiden andern Arten zusammengenommen wird es als unwirksames dem wirksamen zur Seite gestellt. — Die Ausführung dieser Typen des Handelns wird durch einen dreifachen Gegensatz befruchtet, der in jedem wieder zur Sprache kommt. 1. Der des Individuellen und

Universellen. 2. Der Gegensatz der katholischen und protestantischen Religiosität. 3. Der zwischen dem Handeln der Kirche als solcher und dem, worin das allgemein gesellige Leben ein mitconstituirendes Element ist. Im allgemein menschlichen Leben besonders dem zum Staat entwickelten findet sich nemlich ein Handeln, das den drei aufgestellten Typen entspricht. So steht z. B. dem vom religiösen Impuls ausgegangenen darstellenden Handeln in den weltlichen Künsten, Spielen, Festen ein Analoges gegenüber. Wird nun dieser schon abgesehen von dem christlichreligiösen Elemente eingeleitete ethische Process durch den Eintritt des erstern nicht modificirt und in welcher Weise? Der religiösen inneren Sphäre, dem Handeln der Kirche als solcher, stellt sich eine äussere, dem thetischen Theile ein kritischer zur Seite.

In dieser Weise konstruirt Schleiermacher eine rein religiöse Sittenlehre, und dass das Werk an den scharfsinnigsten Untersuchungen ungemein reich und im höchsten Grade anregend ist, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. An wissenschaftlicher Bedeutsamkeit giebt es der Glaubenslehre nur wenig nach. Die Hauptfrage ist aber hier, ob die Idee des Werkes selbst möglich war, eine Frage die sich entweder *a priori* untersuchen lässt, oder *a posteriori*, indem man nachsieht, ob sie von Schl. verwirklicht worden sei.

Trennung der christlichen Sittenlehre von der philosophischen, das ist der Grundgedanke, der letzte Zweck des Schl.'schen Werkes. Wie gestaltet sich die Möglichkeit dieser Trennung zuerst vom Standpunkte des zweiten aus? Auf den ersten Anblick gar nicht ungünstig. Seit die philosophische Ethik, durch den Einfluss Schleiermachers vornemlich, über ihren früheren Formalismus erhoben wurde, ist sie auch geschichtlicher geworden. Es erscheint als ihre Aufgabe, das Ganze des geistig sittlichen Lebens in seinen Hauptformen als einen Organismus, eine in sich geschlossene, sich selbst tragende Welt darzustellen, und allen sittlichen Thätigkeiten und Gestaltungen in diesem Organismus ihre bestimmten Oerter und Funktionen anzuweisen. Keine philosophische Sittenlehre, die zu jetziger Zeit erscheint, wird daher umgehen können, eine Erscheinung im sittlichen Leben wie die Religionen und die religiösen Gemeinschaften in das System einzureihen, und je konkreter sie wird, desto gewisser muss auch das Christenthum in ihr seine Stelle finden. Indem die Ethik mehr im

Grossen zu arbeiten anfieng, musste sie sodann auch zu der klaren Einsicht ihrer eigenen Grenzen gelangen. Sie muss nemlich zugestehen, dass innerhalb der einzelnen Gebiete des Lebens sich Handlungen entwickeln können und müssen, welche sie selbst weder aufzuzählen noch auch vollständig zu normiren im Stande ist. Jenes nicht: denn diess wäre eine unendliche Aufgabe, da im Grunde keine einzige Handlung der andern vollkommen gleich ist, aber auch dieses nicht, wie schon die von keinem Sittenlehrer vollständig beseitigten Collisionsfälle beweisen. Vielmehr, wenn einmal ein grösseres Gebiet sittlicher Thätigkeit im Allgemeinen festgesetzt ist, wie das der Kunst, so werden weder die einzelnen zum Theil von empirischen Bedingungen abhängigen geschichtlichen Formen derselben rein ethisch abzuleiten sein, noch weniger kann die Ethik in das Technische eines jeden Gebiets eingehen und Vorschriften darüber geben, wie die allgemeinen Ideen den einzelnen durch die Natur gegebenen Stoffen einzubilden seien. Nur wird z. B. in Beziehung auf die Kunst Folgendes festzustellen sein. Es muss die Sittenlehre — diess ist ein durch ihre Existenz als universelle Wissenschaft gefordertes Postulat — von ihr verlangen, dass sie sich als integrirendes Glied im sittlichen Leben ansehe. Hierin liegt zweierlei. Einmal sie darf sich vom Ganzen nicht emancipiren, als hätte sie mit der Sittlichkeit gar nichts zu thun, sodann aber darf sie auch in die andern Gebiete nicht einfallen, ihre Gesichtspunkte diesen als die allgemeingiltigen aufdrängen. Mit diesem doppelten Vorbehalt wird von der Ethik der künstlerische Trieb entlassen, dass er hingehe und in seinem Theile Früchte trage. So hat überhaupt das einzelne Gebiet des Lebens zur Sittlichkeit im Allgemeinen und zur allgemeinen Sittenlehre dieselbe Stellung wie die Corporationen im (vernünftigen) Staate zu diesem. In die inneren Angelegenheiten derselben wird er sich nicht unmittelbar einmischen, aber das Oberaufsichtsrecht über sie behaupten; er lässt sie ihre Statuten selbst machen, aber diese müssen ihm vorgelegt werden, damit er sie in jener doppelten Hinsicht prüfe, ob nichts allgemein Staatsgefährliches sich darin finde, und ob sie nicht ihre unmittelbaren Zwecke überschreiten, in andere Gebiete eingreifen, und so die Corporation im Staate zum Staate selbst machen wollen. Wenden wir nun diess an auf die Religion oder Kirche, so wird von ihrer Stellung in einer philosophischen Ethik nothwendig

dasselbe gelten müssen. Zuzugestehen ist auch hier zuerst diess, dass in der Kirche sich Handlungen entwickeln müssen, die direkt aus allgemeinen ethischen Principien nicht abzuleiten sind. Dahin gehören z. B. nicht blos die Formen des Cultus, sondern auch gewisse Sitten und Gebräuche, welche den Charakter des Statutarischen, auf historischem Wege Gewordenen an sich tragen. Nur werden auch hier die Clauseln die nemlichen sein wie zuvor. Die Gemeinschaft der Religion als solcher, oder die Kirche muss ihre encyklopädische Stellung im Ganzen des sittlichen Lebens anerkennen, d. h. 1. ihrer Grenzen gegen andere sittliche Gebiete hin bewusst bleiben und nicht unmittelbar gesetzgeberisch auf diese einwirken, darf also nichts antipolitisches, nichts antikünstlerisches an sich haben, keine Feindin der freien Wissenschaft sein, 2. ebendesshalb darf sie nicht die ganze Sittlichkeit sein wollen, ihre Gesichtspunkte nicht zu den universellen stempeln, sondern muss die Vernunft an sich, den *κοινος λογος* als das Höhere oder wenigstens Allgemeinere anerkennen, in dessen Dienst sie freilich als die erste Arbeiterinn steht. Unter diesen Bedingungen wird sie ebenso wie die Kunst von der allgemeinen Sittenlehre freigelassen. — Schon durch den Gedanken einer rein religiösen Ethik ist nun aber dieser nothwendigen Doppelforderung der philosophischen widersprochen, unmittelbar zwar nur der zweiten, mittelbar aber auch der erstern. Der zweiten. Denn eine religiöse Sittenlehre umfasst und normirt das ganze menschliche Leben und zwar um so gewisser, je vollkommener sie selbst ist und die Religion, der sie zugehört. Indem sie sich so der philosophischen als ebenbürtig zur Seite stellt, so ist schon mit dieser Zweiheit nothwendig ein Zwiespalt gesetzt und auch die erste Bedingung verletzt. Denn gesetzt auch es würde im Einzelnen gar kein materieller Widerstreit zwischen beiden sich erheben und niemals die eine etwas als unrecht bezeichnen, was die andere als erlaubt oder als Pflicht hinstellte, sondern die Differenz wäre eine rein formelle, so würde schon diess vom Standpunkt der philosophischen Ethik unzulässig sein. Wäre nemlich auch nur die Quelle, aus welcher die Handlungen abgeleitet werden, für jede eine andere, für die philosophische das vernünftige Bewusstsein, als zum Denken entwickeltes, für die religiöse das vernünftige Bewusstsein als Gefühl, wie diess bei Schleiermacher der Fall ist, so wäre doch der ganze von beiden aus einge-

leitete sittliche Process, möchten auch alle seine Momente sich decken, ein wesentlich verschiedener und die Differenz, tiefer betrachtet, durchgehends auch eine materielle. Oder wären sogar die Principien ganz dieselben und nur etwa die Lokation der Güter müsste für die eine ihrem Begriffe nach eine andere sein als für die andere, so würde schon diess für das Ganze von eingreifender Bedeutung sein. Könnte somit die philosophische Ethik sich eine religiöse gefallen lassen, so wäre sie ebendamit auch von der erstern der obengenannten Forderungen abgestanden, um so mehr, da sie, wenn sie jene Gebietserweiterung sanktionirt hätte, keine Garantie mehr für das Einzelne besässe und feindliche Einfälle der Kirche oder des religiösen Bewusstseins als solchen in andere Gebiete oder wenigstens eine unrechtmässige Herrschaft jener über diese nicht mehr mit Recht abwehren könnte. Somit kann vom Gesichtspunkte der philosophischen Ethik aus eine neben ihr bestehende rein christliche unmöglich gestattet werden, sondern es entsteht nothwendig für sie die Forderung, entweder jene in sich oder sich in jene aufzulösen. Dieses Resultat wird nur um so augenscheinlicher, wenn wir uns das rein philosophische und das rein christliche Element in einem und demselben Subjekte zusammendenken. Denn von letzterem wird doch wohl verlangt werden, dass es als frommes und als philosophisches, denkendes und fühlendes in seinem Handeln und dessen Motiven schlechterdings nicht mehr unterscheidbar sein darf. In diese Verhältnisse hat auch Schl. hineingesehen, und einen Theil der Folgerungen gezogen (Chr. S. S. 24—30 Beil. A. §. 1—71. Beil. C. IV. V. VI.). Auch er hält nemlich die Voraussetzung fest, dass zwischen beiden, in ihrer Vollendung gedacht, kein Widerspruch sein könne, und dass auch jetzt schon über dieselben Gegenstände nicht verschiedene Vorschriften dürfen gegeben werden. Aber um dann doch die Absonderung beider zu rechtfertigen, beruft er sich darauf, dass es ja nicht Eine philosophische Sittenlehre gebe, sondern verschiedene und zum Theil widersprechende Systeme, so dass die Differenz der religiösen und philosophischen parallel gehe mit Differenzen dieser in sich selbst (S. 27), auf der andern Seite glaubt er doch den Satz festhalten zu können, dass beide, auch in ihrer Vollendung gedacht, wohl formell nebeneinander bestehen können. „Wenn nemlich gleich die Elemente der einen dem Inhalte nach nicht wider-

sprechen können den Elementen der andern, so seie doch der Form nach kein Element dem der andern gleich." Aber eben diese Ansicht von der Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens beider glauben wir mit dem Gesagten vom Standpunkte der philosophischen Sittenlehre aus widerlegt zu haben.

Ganz dasselbe ergiebt sich aber auch, wenn man die Sache von der religiösen Sittenlehre selbst aus ansieht. Denn so gewiss die Religion und die christliche insbesondere in dem Gebiete des Dogmas über die elementarische Form des Gefühls hinausschreiten und sich mit der allgemeinen Vernunft irgendwie vermitteln muss, ebenso gewiss muss sie in ihrem eigenen Interesse das Gleiche auch auf dem Boden der Ethik thun. Ist sie wirklich universeller Art, so muss sie die philosophische in sich zu absorbiren suchen. Konkret ausgedrückt heisst diess: die Theologie kann ebensowenig den philosophischen Menschen ausserhalb des frommen stehen lassen, als die Philosophie den frommen ausserhalb des philosophischen; vielmehr muss die Einheit, welche von dem wirklichen Menschen gefordert wird, auch in der wissenschaftlichen Disciplin ihren Widerschein oder besser gesagt ihre Begründung und Rechtfertigung finden.

So muss also die Frage nach der Möglichkeit einer abgesonderten christlichen und philosophischen Ethik von beiden aus entschieden verneint werden. Damit ist nicht gesagt, dass in dieser Zeit beide sich ineinander auflösen sollen oder können, sondern behauptet wird nur diess, jede habe die Zerstörung der andern in ihrer Absonderung oder die Einheit mit ihr als ihr Ziel anzusehen und ausdrücklich anzustreben. Fragt es sich freilich, von welcher Seite die Initiative ausgehen soll, so ist offenbar die christliche der schwächere Theil, der auch am meisten Anstalten machen muss, sich der andern anzuschliessen. Denn die philosophische kann zu Stande kommen ohne jene, und muss sich mit ihr einlassen nur um besser, d. i. geschichtlicher zu werden, als sie bisher noch ist, die christliche aber kann ohne die andere nicht einmal zu Stande kommen, da sie ihrer zur Formgebung bedarf; und sie ist auch in materieller Hinsicht von ihr schon desshalb abhängig, weil schon mit dem Sprachgebrauch Gedanken gegeben werden. Zu einer solchen Vermittelung mit der philosophischen macht nun aber die Schleiermacher'sche christliche Ethik nicht nur keine positiven Anstalten, sondern setzt vielmehr

ihre Hauptstärke und ihr grösstes Verdienst darein, dass sie sich von der andern vollkommen emancipirt habe. Somit hätten wir zu untersuchen, ob diess geschehen sei, und damit wäre unsere Frage *a posteriori* beantwortet.

Der rein religiöse Charakter, auf welchen die besprochene Sittenlehre Anspruch macht, ist darin ausgesprochen, dass zum Princip gemacht wird nicht etwa das zum christlichen entwickelte vernünftige Bewusstsein oder das zum vernünftigen Denken entwickelte christliche, sondern das religiöse Gefühl, als christliches das Erlösungsgefühl. Das wissenschaftliche Geschäft des Theologen besteht nur darin, dass dessen praktische „Aussagen über das Rechte und Gute" gesammelt, mittelst der Reflexion unter Gesichtspunkte gebracht und geordnet werden. (Vergl. Anh. A. §. 10 ff. Text S. 32 ff. vgl. Gl.L. §. 15. 18. 28.) Wie diess von Schl. geschieht, ist oben im Allgemeinen gesagt werden. In der That glauben wir auch, wenn ein rein religiöses Element zum Princip der Sittenlehre gemacht werden sollte, so konnte nur das Gefühl in der angegebenen Weise dazu dienen. In seiner Gefühlstheorie hat Schl. für die ganze alte Theologie das lösende Wort gefunden und ist darum nach einer Seite hin der Schlussstein derselben. Nominell haben sich jetzt freilich Viele von seiner Gefühlslehre losgesagt, aber indem sie noch auf die alte Weise forttheologisiren, stehen sie doch mitten darin und lassen mit ihrem ganzen Wesen sich darauf reduciren. Kann daher die Unhaltbarkeit der Gefühlstheologie auch hier nachgewiesen werden, so ist auch über die reifste Form der theologischen Ethik im alten Sinn das Urtheil ausgesprochen.

Auffallen muss nun zuerst ein grosses Missverhältniss, welches zwischen dem grundlegenden Theile stattfindet, wo die Principien entwickelt werden, und der Ausführung selbst. Während jene nur in dem engen Kreise des Selbstbewusstseins sich bewegt und zwar dasselbe nicht als Totalität sondern nur einen freilich konstanten sozusagen principiellen Gefühlszustand desselben analysirt, so verlieren wir diese Grundlage, sobald wir aus der Einleitung heraus — und in das System selbst eingetreten sind. Dem Mittelpunkt, aus welchem anfänglich die christliche Sittenlehre beschrieben werden sollte, stellt sich ein anderer zur Seite und die Darstellung geht demgemäss aus der Kreisform immer mehr in die elliptische über. Ohne

Bild müssen wir sagen, dass plötzlich das handelnde Subjekt wechselt: statt des Frommen bekommen wir die Kirche. Die einzelne Persönlichkeit ist nur Resultat und Durchgangspunkt des in ihr sich darstellenden sittlichen Lebens. Wohl giebt es auch ein Handeln des Einzelnen auf das Ganze; auf einem solchen beruht jeder Fortschritt, alle Reformation in der Kirche: aber das Wichtigste ist für Schl. auch hier, auch diess doch wiederum als ein Handeln der Kirche auf sich selbst darzustellen. (Vgl. S. 110—197. 207. 347 f. 444—446. 475. Beil. S. 139. §. 30.) Diess muss offenbar seinen Grund haben in dem Ungenügenden des zuerst Aufgestellten. Und diess erhellt auch auf den ersten Anblick. Denn so scharfsinnig auch aus dem religiösen Gefühle ein dreifaches Handeln hergeleitet wird, so kann doch über die nähere Art und Beschaffenheit desselben nichts mehr aus den Principien selbst festgestellt werden. Die wichtigste Frage wäre doch die, wann und auf welche Weise reinigend oder erweiternd gehandelt werden soll und was dadurch zu erstreben sei. Fragen wir nach dem Was, d. i. den Objekten, Zwecken und Gütern, so könnten diese klar für das Bewusstsein heraustreten nur in dem Falle, wenn es aufhörte, ein blos fühlendes zu sein. Wie aber überhaupt im Gefühle als solchem das Objektive und Subjektive noch nicht auseinandergetreten sind, so sind in ihm auch die Zwecke nur erst in embryonischer Gestalt vorhanden, und wenn es handelt, so kann man allerdings das Formelle angeben, dass es sich selbst bejaht, dargestellt, oder auch erweitert habe, wohin aber und was es durch diese Erweiterung gewirkt, kann nicht mehr angegeben werden, wenigstens nicht von ihm selbst, sondern nur von dem Betrachtenden. Nun aber bestebt der Unterschied des Handelns von dem blosen Wirken einer Naturkraft wesentlich darin, dass die Wirkung vorher ideell als Zweck in der Seele des Wirkenden muss gesetzt gewesen sein. Soweit also die Schl. Ethik bei ihrem Gefühlsprincip stehen bleibt, soweit beschreibt sie auch kein Handeln, und beschreibt sie das letztere, so hat sie das, was Princip des Handelns sein sollte, verlassen. Das Gleiche ergiebt sich, wenn man nach dem Wann und Wie des Handelns fragt. Denn zugegeben, dass aus einer Hemmung, die das höhere Erlösungsgefühl von dem niederen Lebensgebiete aus empfindet, ein wirkliches Handeln entstehen könnte, das diesen Namen verdiente und des Geistes würdig wäre, so kommt doch

alles darauf an, die hemmenden Potenzen selbst und die Art festzustellen, wie denselben entgegengewirkt werden soll. In beiderlei Hinsicht lässt uns das Gefühl als solches vollkommen rathlos. Nehmen wir beispielsweise das verbreitende Handeln und die dort gegebene Deduktion der Ehe. Das christliche πνευμα *) — diess ist der dortige Gedankengang — sucht sich vom Frommen zu übertragen auf andere Personen. Da aber diese nur gegeben werden durch Geschlechtsverbindung, so muss der Christ, um Kinder erziehen zu können, sie zuvor erzeugen: die Ehe wird so zu sagen unter den Gesichtspunkt der Mission gestellt. Aber wie, könnte hier Einer entgegnen, wenn die Christen das Material zur Einwirkung des πνευμα anders woher sich liefern liessen und sich mit dem Erzeugen nicht einliessen, sondern sich darauf beschränkten, diejenigen zu erziehen, welche von den noch auf dem Standpunkte des sinnlichen Bewusstseins Befindlichen erzeugt worden sind? Diese Einwendung verliert ihre Kraft nur dann, wenn man die Ansicht hat, der Uebertragungsprocess des πνευμα werde nur um so intensiver werden, je inniger er sich mit einem Naturverhältniss verbunden habe. Diese Ansicht, welche freilich aus der Schl.'schen Darstellung überall hervorblickt, ist aber mit dem christlichen Gefühle als solchem so gar nicht weder mittelbar noch unmittelbar gegeben, dass vielmehr in den Zeiten, wo jenes vorzugsweise herrschte, das πνευμα sich wie wir ihm vorschlugen, nur mit dem Erziehen, so wenig als möglich aber mit dem Erzeugen von Menschen einlassen wollte. Zum Belege dafür, dass auch in der erstgenannten Hinsicht das Gefühl uns rathlos lasse, diene die Missionsthätigkeit der Kirche. So viel Geistvolles sich hierüber bei Schl. findet, so sind doch die Principien, die er dort aufstellt, mit nichten aus dem Gefühle hergeleitet. Das Ausserkirchliche als Heidenthum und vornemlich als Judenthum und Häresie afficirte (so müssten wir in Schl.'scher Weise reden) lange Zeit die Kirche vorzugsweise unter der Form der Unlust; Ketzer bekehren hiess mit Feuer und Schwerdt wider sie wüthen. Jetzt (müssten wir fortfahren), hat das Handeln der Mission mehr den Charakter der Lust bekommen;

*) Auch dieser Wechsel des Ausdrucks ist sehr bezeichnend. In dem Werke selbst ist wenig mehr vom Gefühl sondern meist vom christlichen Geiste die Rede. Aber Geist ist mehr als Gefühl.

man bildet eher, als dass man bekämpft. Warum damals so, jetzt anders? Warum das eine christlicher als das andere? Jede Antwort welche Schl. geben könnte, wäre nur eine Wiederholung der Thatsache, oder höchstens eine Berufung auf die jetzt in der Kirche geltende Sitte. Man sieht also leicht: wird das Gefühl und seine Spaltung in Lust und Unlust zum Princip des christlichen Handelns gemacht, so entsteht einmal kein Handeln; sodann, wenn auch das Entstandene ein Handeln heissen könnte, so ermangelte es eines kritischen Princips, und jedenfalls das Wesentliche darin würde ganz übersehen. Diess Wesentliche liegt doch offenbar in der Art und Weise, wie ich die Gegenstände ins Gefühl gelangen lasse, so dass sie es unter der einen Form oder der andern afficiren, und in der Art der Rückwirkung. Art und Weise selbst aber ist abhängig von einem Urtheile, das, wie vorderhand zugestanden werden mag, bei einem Christen anders lauten wird als bei einem sittlichen Nichtchristen. Geht man aber auf diese objektiven Urtheile über den Werth der Dinge, wie sie erst durch ein System der christlichen praktischen Ideen bestimmt werden müssten, nicht ein, sondern bleibt beim Gefühle als solchem stehen, so giebt man anstatt des Wesens der Handlungen nur ihre Erscheinung im Gemüthe des Thätigen, oder die sie begleitenden Gemüthszustände, anstatt der Gesetze nur Veranlassungen zu ihnen, und sie selbst sollten eher Wirkungen oder Rückwirkungen, als Handlungen werden.

Freilich, wie schon gesagt, an die Stelle des Gefühls tritt bei Schl. in der wirklichen Ausführung die Kirche und ihre Sitte. Die von ihm ausgehenden christlichen Ethiker pflegen auch immer mit dem christlichen Bewusstsein dieses zweite Princip zu verknüpfen. Aber die Sache wird dadurch um nichts besser. Zwar diess wird erreicht, dass was im blosen Gefühle noch Unbestimmtes blieb, nun eher ein Bestimmtes wird. Allein es muss denn doch folgendes Dilemma gestellt werden. Entweder ist die Kirche im empirischen Sinne gemeint, oder es ist ihr Wesen, ihr Inneres, aus dem die sittlichen Funktionen abgeleitet werden. Das Erstere kann eine wissenschaftlich theologische und noch dazu protestantische Sittenlehre nicht im Sinne haben, denn so würde überhaupt keine Ethik, sondern nur Geschichte entstehen. Somit ist das Wesen der Kirche zu erfassen. Wenn aber dieses selbst, wie bei Schl., wieder in einem

gewissen (Gemein-) Gefühle bestehen soll, so werden wir, wenn wir nicht in eine unklare mystische Vorstellung von der Kirche verfallen wollen, als ob sie als moralische Person ein Gefühl (und Gewissen) hätte, doch zum Einzelnen zurückgeschickt, in dem allein das Gefühl als ein bestimmtes, ausdrückliches gefunden werden kann. Der Fortgang zur Kirche ist also, wissenschaftlich angesehen, ein rein vergeblicher gewesen. Oder will man auch auf ein Unbewusstes und Ungeistiges übertragen, was der Natur der Sache nach nur im Bewusstsein vor sich gehen kann, und von einem Gemeingefühl der Kirche sprechen, so würde doch jedenfalls diess ein höchst Unbestimmtes sein, etwa das, was sonst Schl. Gefühlstypus nennt, und bestimmte Grundsätze und Normen für die Gestaltung des christlichen Lebens im Einzelnen könnten daraus unmöglich abgeleitet werden.

Um jedoch nicht ungerecht zu sein, müssen wir noch eine im Bisherigen nicht berücksichtigte Seite der Schl.'schen Theorie erwähnen. Wenn das Bisherige gegen die wissenschaftliche Tauglichkeit des Schl.'schen Princips als eines formellen gesagt und damit die Möglichkeit einer religiöschristlichen Ethik in seinem Sinn bestritten wurde, so hat ja sein Princip eine materielle Seite, aus der ein reicher und bestimmter Inhalt sich scheint gewinnen zu lassen. Von was er ausgeht, ist ja nicht das Gefühl der Seligkeit überhaupt, sondern er definirt sie näher als die Freude an dem Herrn. Allein betrachten wir die Idee Christi, wie sie allerdings das Materielle des frommen Gefühls ausmacht, so könnte man gleich Anfangs eine Art Tertullianischer Präscription gegen Schl. anwenden und sagen, da der Erlöser auch sonst bei ihm niemals frei für sich heraustreten dürfe, sondern immer in das Erlösungsgefühl verschlungen bleibe, so wisse man nicht, ob hiemit etwas wirklich Objektives, über die Zuständlichkeit des Subjekts Hinausgehendes gegeben sei, oder ob nicht vielleicht als Objekt des Gefühls hingestellt werde, was von einem Andern als eine Art Monogramm, Symbol, Projektion desselben angesehen werden könnte. Allein sehen wir hievon ab, und nehmen wir *bona fide* an, was uns dargeboten wird, so muss in Beziehung auf die Gestaltung einer christlichen Ethik folgende Forderung gestellt werden. Wird das Handeln des Christen abgeleitet aus seiner Freude an dem Herrn, so wäre doch die erste und nö-

thigste Aufgabe für die wissenschaftliche Analyse des Theologen, das hiemit gegebene subjektive und objektive Element gegenseitig durcheinander zu bestimmen, da beides nicht zu gleicher Zeit und in gleichem Sinne das Princip sein kann, das Gefühl und das, woran das Gefühl haftet. Allein das Eigenthümliche Schl.'s besteht eben darin, dass er sich hiezu nicht entschliessen kann, sondern beide immer nur in und miteinander auftreten lässt. Dieser grosse Uebelstand ist freilich nur die nothwendige Folge seiner Gefühlstheorie. Denn träten der Herr und die Freude auseinander, so müsste eine Entwicklung der Sittenlehre Christi gegeben werden. Dann genügte aber auch nicht mehr blos die Freude, sondern das objektive Bewusstsein, die Erkenntniss fienge ihre Rolle an. Das Handeln des Religiösen als solchen mag allerdings in ascetischen Schriften als ein aus jener Freude hervorgehendes beschrieben werden, aber eine christliche Ethik kann man gar nicht anfangen zu konstruiren, ehe das dort Zusammenfliessende gesondert, und das Historische vom Ideellen geschieden worden ist. Und nun erst wäre für die Schl.'sche Ethik folgendes Dilemma eingetreten, das für jede von seiner Gefühlstheorie abweichende unfehlbar eintritt. Entweder musste er das Christliche der Sittenlehre darin suchen, dass sie herkommt von Christo, dessen Lehre dann historisch zu entwickeln gewesen wäre. In diesem Falle war die allgemeine Formel, unter der die Sittenlehre stand: diese sittlichen Vorschriften sind darum wahr und christlich, weil sie Christus gegeben hat. Oder es mussten die in den Worten Christi gegebenen Ideen aus sich selbst entwickelt werden und die Formel, unter der die Sittenlehre stand, wäre gewesen: weil dieses System, diese sittlichen Anschauungen und Vorschriften wahr sind und christlich, so hat sie Christus gegeben. Das erstere ist die Formel des Supranaturalismus, das zweite die des Rationalismus und der spekulativen Theologie. Zwischen beide stellt sich S. auch hier in die Mitte, aber er vermittelt in einer Weise, aus der sich dieselben Gegensätze, die er versöhnen will, nur von Neuem und schärfer entwickeln müssen: das von uns gestellte Dilemma glaubt er vielleicht hinter sich zu haben, aber er hat es in der That noch als ungelöstes vor sich. Keine der Parteien zwischen denen er steht, kann daher mit seiner Vermittelung zufrieden sein; die erstgenannte wird mit Recht verlangen, die christliche Ethik müsse biblischer

werden, (und das ist weder die Schl.'sche, noch will sie es direkt sein), die zweite aber mit nicht geringerem Recht, dass sie philosophischer sich gestalte. In der That kann auch S. seinen eigenthümlichen Standpunkt nicht immer festhalten, sondern zeigt hie und da die entgegengesetzten Charaktere der beiden Schulen. Auf der einen Seite kann er es nicht vermeiden, uns wie der Rationalismus thut, so zu sagen in unmittelbaren Rapport mit den Ideen zu setzen, woraus dann nothwendig ein nur mittelbares, sekundäres Verhältniss zu der Geschichte folgt, auf der andern, auch hie und da in der Weise des Supranaturalismus auf vereinzelte Aussprüche der Bibel als normgebende sich zu berufen, ohne deren idealen Zusammenhang mit dem christlichen Bewusstsein nachzuweisen. Von Letzterem kommen in dem Abschnitte über das Verhalten des Christen zur Obrigkeit mehrere Beispiele vor (vgl. S. 254—264), von dem Ersten wird in anderem Zusammenhange die Rede sein. Man vgl. einstweilen als einzelne Belege Beil. A. §. 24. 25. 201 u. s. w.

Soviel aber wird aus dem Gesagten erhellen, dass die Aufgabe welche sich Schleiermacher gestellt, eine theologische Ethik zu geben, nicht gelöst worden sei. Es wurde zwar hier nur die formell-wissenschaftliche Seite seines Werkes geprüft, indem wir dasselbe mit sich selbst, die Ausführung mit den Principien verglichen. Aber schon in dieser Hinsicht zeigte sich, dass das Princip, man mochte seine formelle oder materielle Seite betrachten, zur Aufrichtung eines theologisch-wissenschaftlichen Gebäudes untauglich war. Und schon hiedurch wurde die schon aus allgemeinen Gesichtspunkten gefundene Unmöglichkeit einer rein religiösen Ethik nur bestätigt. Noch deutlicher wird es sich aus dem Folgenden ergeben, wo wir die materielle Seite der Sache ins Auge fassen werden. Nun noch einige Worte über die Stellung, welche das genannte Werk Schl.'s in seinem eigenen Systeme einnimmt.

Bekanntlich hat im Gebiete der philosophischen Ethik Schl. eine ganz neue Bahn gebrochen. Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“, mit denen er schon 1803 auftrat, sind vielleicht das feinste wissenschaftlich kritische Werk, das je geschrieben worden. Ebenso ist der Entwurf eines Systems der Sittenlehre (nach seinem Tode herausgeg. von Alex. Schweizer 1835) selbst in der fragmentarischen Gestalt, in der er vorliegt, auch in systematischer

Hinsicht ein Meisterwerk, überreich an Gedanken, deren oft ein einzelner einem Andern als S. Stoff zu einem ganzen Buche geben würde. Worin das Verdienst dieser Werke besteht, zu entwickeln, ist nicht dieses Orts: nur das Verhältniss zu dem oben besprochenen werde im Allgemeinen bezeichnet. Jene beiden Werke, zu denen auch noch die Abhandlungen über einzelne sittliche Begriffe zu rechnen sind, stehen unter dem unmittelbaren Einfluss Spinozas und der Naturphilosophie, die freilich von Schl. gleich Anfangs mit Fichte'schen Elementen versetzt wurden; sie bilden zusammen die einzige aus dem Schosse der Naturphilosophie hervorgegangene Ethik. Das Sittliche, das sie beschreiben, hat auch im Ganzen durchaus den Naturcharakter der starren Objektivität an sich; Geist und Natur sind Potenzen, Kräfte, die aufeinanderstossend in verschiedenem Maasse sich durchdringen, in wechselnden Formen sich einigen, und so die sittlichen Güter bilden. Die Art und Weise der Darstellung selbst trägt den Naturcharakter der Schl.'schen Dialektik an sich, wornach entgegengesetzte Gedanken nur in Form von Kräften aufeinanderwirken, sich gegenseitig begrenzen oder ein Drittes als Resultat hervorbringen, das sich der Diagonale im Parallelogramm der Kräfte vergleichen lässt. Gerade das Entgegengesetzte zeigt sich nun in der christlichen Sittenlehre. Schon was die Darstellung betrifft, so hat diese die mathematische Steifigkeit grossentheils verloren und erreicht nicht selten jene hohe Schönheit, die wir an einigen seiner frühern Schriften bewundern [1]). Den Inhalt selbst angehend könnte man sagen, während wir in der philosophischen Ethik nur das Gute finden, nicht aber den Menschen, so verlieren wir in der christlichen über dem Menschen das Gute in seiner Objektivität. Dort ein ungeistiges, d. i. nicht genug subjektivirtes Sittliche, hier nur ein begeistertes Individuum, das mit einem hohen, in Gedanken und Grundsätze nicht mehr aufzulösenden Gefühle unter den Gütern umherwandelt, und sie künstlerisch zu einem harmonischen Ganzen ordnet, in welchem sich nur wiederum die verborgene Herrlichkeit

1) Hier können wir nicht unterlassen, auch die treffliche Redaktion des Herausgebers Jonas zu rühmen. Seine Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit und Selbstverläugnung wäre allen Herausgebern litterarischer Nachlässe zu wünschen.

des Gefühls spiegeln soll. Es stellt sich uns also mit Einem Worte in der doppelten Ethik nur die Doppelseite des Schleiermacher'schen Genius vor Augen. Als Philosoph war S. Spinozist im oben angegebenen Sinne; aber er hatte nun gleichsam noch einen Ueberschuss von Geist, der in seiner Philosophie den Ausdruck nicht mehr finden konnte. Dieser Ueberschuss wurde zwar auch in seine Philosophie aufgenommen, indem er überall das Princip der Eigenthümlichkeit, Individualität geltend machte, welches einen Gegendruck gegen die Ungeistigkeit seiner philosophischen Anschauungen ausübte. Aber hiedurch wurde eine grosse Masse von Inhalt, der nothwendig in das System hätte verarbeitet werden sollen, nur so zu sagen in Bausch und Bogen in dasselbe aufgenommen, und dadurch theilweise auch zu tief herabgesetzt, wie z. B. das Christenthum nicht nur in besonderer Weise individualisirter Geist sein will. Indem man diess unterdessen wieder einsehen gelernt hat, so hat sich das Ungenügende der Schleiermacher'schen Philosophie und Theologie Jederman aufgedrungen. Ueberall sucht Schl. die in ihr eingetretenen verschiedenen Zeitelemente, Schelling und Fichte, Spinozismus und Christenthum zu vermitteln, und das grosse ist an an ihm, dass er keines um des andern willen ganz wegwarf; aber die Vermittlung ist nicht durchaus eine dialektische, sondern geschieht in den wichtigsten Punkten nur wie durch einen Geniestreich. Sein theologisches und philosophisches System ist daher mehr nur Abbild seiner genialen Persönlichkeit.

III.

Rothe's theologische Ethik [1]).

Der Verf. sucht sich in der Vorrede selbst zu rechtfertigen über den Titel seiner Schrift, weil sie Vieles enthalte, was man in einer theologischen Moral zu suchen nicht gewohnt sei, indem der Inhalt

1) Theologische Ethik von Dr. Rich. Rothe, Dir. des Prediger-Seminars in Heidelberg. Wittenberg 1845 (2 Bde 9 fl. 20 kr., ein dritter folgt nach).

der beiden Bände nach dem gemeinhin gangbaren Sprachgebrauch mehr dogmatischer als ethischer Natur sei. In der That hat man Gründe genug, den Titel anzufechten, sowohl was die Ethik als was das Prädikat des Theologischen betrifft, denn ein grosser Theil des ersten Bandes enthält Religionsphilosophie oder, wie der Verf. es nennt, spekulative Theologie, und was den ethischen Theil betrifft, so ist derselbe (im ersten Bande) nicht theologisch, oder auch Schleiermacher hätte seine philosophische Ethik theologisch nennen können. Der Verf. will jedoch damit dem Publikum zugleich ein „theologisches Bekenntniss" geben, aber als Grundlage zur Ethik war es in dieser Extension wenigstens nicht nöthig.

Im ersten Hauptstück der Einleitung dringt der Verf. darauf, dass die Theologie den Begriff des Sittlichen nicht von der Philosophie zu Lehen nehmen könne, sondern dass sie ihn aus ihren eigenen Mitteln erzeugen müsse, nämlich auf dem Wege theologischer Spekulation, also innerhalb der spekulativen Theologie, welche einen wesentlichen Haupttheil im System der theologischen Disciplinen bilde neben den beiden andern Haupttheilen der historischen und der praktischen Theologie (§. 2).

Diess giebt ihm sodann Veranlassung, den Begriff der spekulativen Theologie festzustellen, nämlich im Unterschied von der philosophischen Spekulation. Beim Begriff der Spekulation, sagt er, pflege man sogleich und ausschliesslich an die Philosophie zu denken, diess sei aber ein blosses Vorurtheil, an sich sei ebensowohl eine theologische Spekulation denkbar.

Bestehe das Wesen des spekulativen Denkens überhaupt (im Unterschied vom bloss reflectirenden) darin, dass jenes apriorisch verfahre, sich seine Gedanken selbst erzeuge, so könne die Spekulation doch nicht schlechthin voraussetzungslos anfangen, denn unter der Hand des Geschöpfes werde aus nichts in alle Ewigkeit nichts, das schlechthin Voraussetzungslose wäre das schlechthin Leere, sie müsse also irgend Etwas haben, was ihr unmittelbar schlechthin gewiss sei, und woraus sie alles Andere erst ableite; dieses sei das menschliche Bewusstsein selbst in seiner absoluten Reinheit; aus ihm heraus und allein aus ihm habe sie den vollständigen Gedanken des Universums mit dialektischer Nothwendigkeit sich entwickeln zu lassen. Soll es nun eine spekulative Theologie

geben, so könne der Unterschied derselben von der Philosophie nicht in der Methode liegen, da die spekulative Methode überall Eine sei, sondern nur in einer Verschiedenheit der Urdata des Bewusstseins, von welchen beide ausgehen. Auch diese Möglichkeit freilich scheine zu verschwinden, wenn doch das rein subjektive Bewusstsein allein es sei, worauf die Spekulation von vornherein sich stellen dürfe. Allein dieses subjektive Selbstbewusstsein sei wesentlich nicht blos Selbstbewusstsein, sondern zugleich religiös bestimmtes Selbstbewusstsein, d. h. Gotteshewusstsein. Das religiöse Subjekt kenne in seiner Erfahrung sein Selbstbewusstsein gar nicht als schlechthin reines oder rein subjektives, sondern immer zugleich mit einer objektiven Bestimmtheit, nämlich der religiösen. Sein Selbstbewusstsein sei daher als Gottesbewusstsein seiner selbst ebenso unmittelbar schlechthin gewiss, wie es rein als solches seiner selbst unmittelbar gewiss sei. Dieses möge zwar als eine willkürliche Voraussetzung erscheinen, aber auf dem Gebiete der Frömmigkeit sei es nicht kontrovers. — Gut. Aher offenbar geht doch aus dieser Argumentation selbst hervor, dass die Theologie, sofern sie diese Voraussetzung macht, an der Spekulation keinen Theil hat. Kann die Spekulation als solche, wie der Verf. sagt, keine andere Voraussetzung sich gefallen lassen, als die des rein subjektiven Selbstbewusstseins, so ist ja das religiöse Selbstbewusstsein, wie zugegeben wird, gar nicht schlechthin rein subjektiv, sondern immer zugleich objektiv. Mag nun immerhin der Frömmigkeit oder der Theologie diese Voraussetzung als nothwendig erscheinen, die Spekulation kann dagegen nur Protest einlegen. Und der Verf. thut sehr Unrecht, wenn er ihr dagegen das Prädikat der Unfrömmigkeit geben will, als wollte sie die Frömmigkeit „für eine blosse Selbsttäuschung" erklären, sie lässt ihr ja in ihrem eigenthümlichen Gebiete völlig Recht, aber sie muss fordern, dass auch auf das ihrige Nichts eingeschwärzt werde, was ihrem Wesen widerspricht. D. h. hier: der Begriff Gottes ist zwar dem religiösen Bewusstsein unmittelbar gegeben, dem spekulativen Denken aber nicht, wie der Verf. selbst zugiebt. Wenn nun die Spekulation weder von ihrem Princip noch von ihrer Methode etwas nachlassen kann, weil beides zusammen ihr Wesen ausmacht, die Theologie aber ein anderes Princip aufstellen will, so muss letztere nach den Principien des Verf. selbst sich bescheiden keine Spekulation sein zu wollen.

Wie verhält sich nun aber die theologische Spekulation zur Frömmigkeit? Die letztere bedarf nach dem Verf. (S. 19) keines Beweises für ihre Wahrheit und verlangt nach keinem, es wäre erniedrigend für sie, wenn man ihr anmuthete, ihre hohe Selbstständigkeit aufzugeben und ihre Existenz von irgend einer Demonstration abhängig machen zu sollen. Wohl aber bedarf sie der Spekulation, um sich selbst wahrhaft genug zu thun, um auch nach der Seite des Verstandes ganz Frömmigkeit zu sein, denn die Frömmögkeit ist wesentlich Sache des Menschen. — Offenbar ist auch diese Argumentation des Verf., so oft man sie auch sonst hören kann, in Anspruch zu nehmen. Oder ist es nicht widersprechend, in Einem Athem zu sagen, die Frömmigkeit bedürfe keines Beweises, und sie bedürfe desselben? Bedarf sie desselben, um auch nach der Seite des Denkens Frömmigkeit zu sein, so ist sie also auf der ersten Stufe noch nicht ganz zu ihrem Begriffe gekommen, oder sie ist sich noch nicht selbst genug. Es sind hier zweierlei Standpunkte vermischt. Der einfach Religiöse allerdings bedarf und verlangt keine Begründung für seinen Glauben, weil dieser ihm unmittelbar gewiss ist, der Denkende dagegen steht eben nicht mehr auf der Stufe der unmittelbaren Selbstbefriedigung des Glaubens, sondern er strebt weiter. Wenn also der Verf. sagt, dass sich die Frömmigkeit, wenn sie zum religiösen Denken fortschreite, nicht als religiöses Gefühl aufhebe, so wird doch die Form derselben entschieden eine andere. Ebenso ist es unrichtig, wie aus dem Bisherigen erhellt, wenn der Verf. behauptet, dass die theologische Spekulation aus einem unmittelbar religiösen Interesse entspringe, vielmehr ist es das Interesse des Denkens. Das religiöse Bewusstsein ist ja in sich selbst vollkommen befriedigt, und weist (um mit den Worten des Verf. zu reden) Jeden mit Entrüstung zurück, der ihm seine Wahrheit erst demonstriren will. Kann es aber, wie der Verf. auf der andern Seite wieder sagt, einer innern Nothwendigkeit zufolge nicht dabei stehen bleiben, so erhellt, dass es in sich selbst noch nicht oder nicht mehr befriedigt sei.

Wie verhält sich ferner die spekulative Theologie zur Kirche und zur heiligen Schrift? Die spekulative Theologie, sagt der Verf. (§. 2. Anm. 2), muss für jede eigenthümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene sein, denn bei jeder ist

der Ausgangspunkt ein wesentlich verschiedener, das eigenthümlich bestimmte fromme Bewusstsein. Es giebt also eine eigenthümlich christliche spekulative Theologie und aus demselben Grunde auch eine eigenthümlich evangelisch christliche spekulative Theologie. Das Bedürfniss einer solchen aber entsteht erst, wenn die Dogmatik der Kirche die denkenden Kirchenglieder wissenschaftlich nicht mehr befriedigt, was immer ein Symptom davon ist, dass die besondere Kirche bereits in den Prozess ihrer Wiederauflösung eingetreten ist. Eben desswegen muss die spekulative Theologie ihrem Begriffe nach heterodox sein, nämlich in dem Sinn, dass die kirchlichen Dogmen in die Sätze der spekulativen Theologie aufgelöst werden und in ihnen ihre Vollendung finden. Es wird also ausdrücklich gefordert (Anm. 3), dass die spekulative Theologie nicht an die Dogmen ihrer Kirche gebunden sei.

Ganz anders dagegen, behauptet der Verf. (Anm. 4), stelle sich ihr Verhältniss zur heil. Schrift. Auch für die spekulative Theologie nämlich sei die Schrift als der authentische Ausdruck des christlich frommen Bewusstseins in seiner ursprünglichen Reinheit und Fülle der unabweisliche Kanon, mit ihr dürfe sie in ihren Resultaten nie in Widerspruch gerathen. Dennoch müsse von ihr verlangt werden, dass sie unter der spekulativen Operation selbst sich noch völlig frei von dem Einfluss der Schriftauktorität erhalte und keine andere Auktorität gelten lasse, als die der Logik und Dialektik. »Hat sie aber in solcher Selbständigkeit ihr Geschäft vollendet, dann tritt sie mit ihrem Werk, ihrer Schwachheit sich wohl bewusst, vor den Richterstuhl der Bibel, und erwartet ihr unbestochenes Urtheil, demselben zum voraus sich aufrichtig unterwerfend".

Liegt aber darin nicht ein innerer Widerspruch? Sie soll auf der einen Seite schlechthin unabhängig sein, auf der andern doch wieder schlechthin abhängig. Die Selbständigkeit, welche sie für sich in Anspruch nimmt, ist, wie sie am Ende erfahren muss, blosser Schein. Woher dieser Widerspruch? Daher, dass allerdings die Theologie, sofern sie von der Voraussetzung des christlich frommen Selbstbewusstseins ausgeht, von dem ursprünglichen Ausdruck desselben, der Schrift, sich nicht emancipiren darf, aber dann ist auch nicht abzusehen, woher ihr die Selbständigkeit gegenüber von den

Dogmen der Kirche kommen soll, indem ja nach dem Obigen die spekulative Theologie nicht blos das christliche, sondern in der evangelischen Kirche auch das evangelisch christliche fromme Selbstbewusstsein zu ihrer Grundlage hat. Soll aber die spekulative Theologie von der Kirche unabhängig sein und nur die Auktorität der Logik und Dialektik anerkennen, so wird ihr auch die Selbständigkeit gegenüber von der Schrift vindicirt werden müssen. Zu solchen Widersprüchen aber muss es kommen, wo man die Freiheit des Denkens als Princip aufstellt und doch mit der Durchführung desselben nicht Ernst machen will.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich auch die Ansicht des Verf. über das Verhältniss der theologischen Ethik zur Dogmatik (§. 4). Beide gehören nach ihm ganz verschiedenen Hauptformen der Theologie an, die Dogmatik ist eine Disciplin der historischen, die Ethik der spekulativen Theologie; beide sind nicht durch ihren Gegenstand von einander geschieden, diesen haben sie vielmehr gemein, sondern durch die eigenthümliche Weise der wissenschaftlichen Behandlung desselben. Die Dogmatik hat es mit kirchlich auktorisirten Lehrsätzen (Dogmen) zu thun, die Ethik dagegen muss rein spekulativ verfahren, sie ist wesentlich spekulative Theologie oder genauer ein integrirender Theil des Systems derselben. Dieses besteht nämlich aus zwei Haupttheilen, der Theologie im engeren Sinne des Wortes und der Kosmologie, welche letztere sich wieder in Physik und Ethik zerlegt. — Gewiss muss diese Auseinanderreissung der Ethik und Dogmatik in hohem Grade befremden. Ist die Dogmatik etwas rein Historisches, so sollte man glauben, die Ethik sei es auch, (und in der That wäre es der Mühe werth, die christliche Ethik einmal von diesem Gesichtspunkte aus darzustellen); ist aber die Ethik eine spekulative Disciplin, so sollte es die Dogmatik auch sein. In der That ist auch des Verf. spekulative Theologie so ziemlich das, was man sonst spekulative Dogmatik nennt. Giebt es aber neben einer spekulativen Dogmatik noch eine eigentlich historische, so müsste eben diess bei der Ethik der Fall sein. Hat aber für diese der Verf. keinen Platz in seinem theologischen System, so wird sich unmittelbar ergeben, was schon im Anfang bemerkt worden ist und was sich in der Folge noch deutlicher zeigen wird, dass die spekulative Ethik nur unrichtig als theologisch getauft ist, sie ist in der That eine philosophische.

Bei weitem den grössten Theil der Einleitung (nämlich 81 §§. von 92), nimmt das zweite Hauptstück weg, die Grundlegung der theologischen Ethik.

Um nämlich den theologischen Begriff des Sittlichen zu finden, hält es der Verf. für nöthig, die ganze spekulative Theologie nach seiner Idee in ihren Grundzügen zu verzeichnen bis dahin, wo die Physik über sich selbst hinausgeht und in die Ethik umschlägt. Der Verf. wird jedoch zugeben, dass diese weitläufige Exposition für die Auffindung des Begriffs vom Sittlichen an und für sich (denn auch der vom Verf. gefundene ist lediglich der philosophische) nicht nöthig ist, hat doch auch Schleiermacher, mit welchem unsere Ethik durchaus zusammentrifft, in seinem System keine so grossartigen Vorbereitungen getroffen. War es aber dem Verf. zugleich darum zu thun, sein theologisches Glaubensbekenntniss abzulegen, so ist in dieser Beziehung zu bemerken, dass weder die Konstruktion der spekulativen Idee Gottes noch die sogenannte Physik einen specifisch theologischen Charakter an sich tragen, sondern beide Abschnitte durchaus philosophisch gehalten sind.

Doch hat eben in diesem Abschnitt der Verf. am meisten Eigenthümliches und es ist daher nöthig, über seine Grundgedanken einen Ueberblick zu geben.

Befreien wir, sagt er (§. 8), den Gedanken Gottes von allen besondern Bestimmtheiten, welche in ihrer unmittelbaren Form das absolute Wesen negiren, so erhalten wir zuletzt den Gedanken von Gott als dem absoluten reinen Sein. Gott wird hier gedacht als lediglich seiend und nicht daseiend oder Etwas seiend, so gefasst ist er das absolute Wesen. Dieser Gedanke ist aber ein rein negativer, Gott als das göttliche Wesen ist der schlechthin verborgene. Diess das erste Moment der Gottesidee. — Das Denken muss aber jetzt für jene negative Formel den positiven Ausdruck suchen, dieser ergiebt sich so: im Gedanken des absoluten Seins als nicht Etwas seins sind 2 Merkmale: 1) das nicht Etwas sein, aber 2) am absoluten Sein. Ist nun aber dieses die absolute Fülle des Seins, so muss das Etwas auch in ihm enthalten sein, aber auf negative Weise, d. h. nicht als wirklich, sondern als (realiter) möglich. Der Begriff der realen Möglichkeit aber ist der der Potenz, der Macht. Der positive Ausdruck für jene

Formel ist also: Gott ist die absolute Potenz. Als solche muss er aber zugleich gedacht werden als aus seiner reinen Potenzialität heraustretend, d. h. als sich aktualisirend. Das heisst: das absolute Sein bestimmt sich zum Werden, Gott ist also die absolute Einheit des Seins und Werdens, d. h. das absolute Leben, der Process des sich Aktualisirens ist ein Lebensprocess (nämlich ein immanenter). Dieses Uebergehen aus der Potenzialität in die Aktualität ist näher ein Auflösen seiner absoluten Einfachheit, d. h. ein sich von sich Unterscheiden. Gott setzt das in ihm beschlossene absolute Etwas für sich selbst als Objekt, d. h. er denkt es und ebendamit sich selbst. Wir haben also ein Gesetztes und ein Gedachtes, ein Reales und ein Ideales, beides in Einem. Die absolute Einheit beider aber ist der Geist. Das aktuelle Sein Gottes ist sein Geistsein. Das sich Aktualisiren besteht aber näher darin, dass Gott sein absolutes Sein in die in ihm zunächst verschlossen ruhenden Unterschiede dirimirt, dieses ist jedoch kein einfacher Akt, sondern ein stufenweises Differenziren jener Unterschiede, d. h. es ist ein Entwicklungsprozess. Die Unterschiede können freilich nicht ausser einander fallen, weil sonst die Absolutheit vernichtet würde, sondern indem Gott dieselben als besondere entlässt, hebt er eben dadurch ihre Geschiedenheit auf, der Prozess seiner absoluten Diremtion ist zugleich der seiner absoluten Concentration. So sind die Bestimmtheiten des absoluten Geistes nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern Momente, d. h. Bestimmtheiten eines als Prozess seienden Seins. Das geistige Sein aber, zu welchem Gott sich aktualisirt, ist gedachtes und gesetztes, nicht selbstdenkendes und selbstsetzendes Sein. Gott bestimmt sich also zur Totalität des aus sich selbst heraus werdenden nur gedachten und gesetzten organisch geistigen Seins; aus sich selbst werdendes organisches Sein aber ist Natur, also der zweite Begriff Gottes ist der der göttlichen Natur.

Es ist bisher bloss die eine Seite des göttlichen Lebensprozesses betrachtet worden, nämlich die objektive. Sich objektiviren kann aber Gott nur, sofern er sich zugleich subjektivirt, denn ein Objekt giebt es nur, sofern es auch ein Subjekt giebt. Wir haben also auf dieser Seite den sich selbst setzenden Gedanken (das Selbstbewusstsein = Vernunft) und das sich selbst setzende

Sein (Selbstthätigkeit = Freiheit). Beide, Selbstbewusstsein und Selbstthätigkeit in ihrer absoluten Einheit sind die Persönlichkeit. Indem also Gott sich selbst zum absoluten Geist unter dem Modus der Natur bestimmt, bestimmt er sich ebendamit zugleich lediglich zur absoluten Persönlichkeit. Dieses der dritte Begriff Gottes.

Beide Modi des aktuellen Seins Gottes, die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit stehen zu einander in absoluter Wechselwirkung, denn beide haben sich gegenseitig zu ihrer Voraussetzung. Die absolute Persönlichkeit ist einerseits das Resultat der vollendeten Entfaltung der Natur, auf der andern ist aber auch diese nur zu denken als zu Stande kommend durch die schlechthin in sich vollendete göttliche Persönlichkeit.

Erst in diesem dreifachen Sinn als göttliches Wesen, göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit ist Gott wahrhaft. Verf. bemerkt aber (§. 26. Anm. 2) ausdrücklich, dass dieser trinitarische Gottesbegriff nicht die Trinität der Kirchenlehre sein wolle oder zu sein meine, da nach dieser alle drei Hypostasen Personen sein sollen.

Hier nun ist der Punkt, wo wir die Konstruktion des Verf. uns etwas ansehen müssen. Er hat allerdings nicht drei Persönlichkeiten konstruirt, wie die Kirchenlehre verlangt, aber es fragt sich, ob es ihm gelungen ist, auch nur den Begriff der Einen absoluten Persönlichkeit festzustellen. Der Argumentation des Verf. liegen offenbar die Ideen der Schelling'schen Freiheitslehre zu Grunde: der Begriff einer Natur in Gott und einer daraus sich entwickelnden Persönlichkeit. Hat aber diese Ideen auch Schelling von J. Böhme entlehnt, so fällt auf, dass Böhme 1) von der Persönlichkeit Gottes nichts (Bestimmtes) weiss, 2) dass er den Begriff der Natur in Gott keineswegs so nimmt, wie (Schelling und) unser Verf. Seiner (B.) Darstellungsweise nach ist allerdings eine besondere Natur in Gott als der Prototyp der realen, materiellen Natur, diess soll aber spekulativ verstanden nur so viel heissen, als: sie ist die materielle, endliche Natur selbst vom idealen, absoluten Standpunkt aus betrachtet. Und so muss allerdings darauf gedrungen werden, dass vom Begriff der Natur das Prädikat der Materialität nicht schlechthin ausgeschlossen werden darf, wie der Verf. will, um diesen Begriff auch auf das immanente göttliche Wesen übertragen zu können;

Niemand in der Welt wird ein rein geistiges Sein als Natur bezeichnen, und der Begriff des Organischen, den der Verf. hier hereinzieht, ist soweit schielend, sofern er zunächst den blossen Gedanken der göttlichen Einheit in der Vielheit ihrer Bestimmungen ausdrückt, dann aber schon auf den eigentlich so genannten Naturorganismus hinüberzielen soll. — Das Resultat der Natur ist nun allerdings die Persönlichkeit, nämlich die menschliche; ob aber auch eine göttliche so könne konstruirt werden, dieses ist die Frage. Offenbar ist es nur möglich durch einen vollständigen Anthropomorphismus. Soll die göttliche Persönlichkeit nach Analogie der menschlichen entstehen, so wird auch die Beschränktheit der letztern auf die erstere übergetragen werden. Diess zeigt sich am deutlichsten bei Schelling, welcher, indem er von einem Entwicklungsprocess des göttlichen Lebens zur Persönlichkeit redet, Gott unter die Kategorie des zeitlichen Werdens stellt. Diese Gefahr kann auch der Verf. nicht abwehren, so oft er wiederholen mag, es verstehe sich von selbst, dass der göttliche Lebensprozess ein zeitloser sei. Die Persönlichkeit resultirt doch erst aus der vollendeten Natur, sie ist also zuvor nur erst an sich oder *implicite* vorhanden, und es ist falsch, wenn der Verf. doch wieder sagt, beide Modi stehen im Verhältniss absoluter Wechselwirkung, insofern die Vollendung der Natur ihrerseits nur denkbar sei als Resultat der in sich vollendeten göttlichen Persönlichkeit, diese vollendet sich vielmehr erst oder entsteht erst mit der Vollendung der Natur. — Die beiden Begriffe der Natur und der Persönlichkeit sind freilich überall, wo sie sonst in spekulativen Systemen vorkommen, nie auf das immanente göttliche Wesen übergetragen worden, sondern wenn Spinoza das unendliche Wesen unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung begreift und Schelling ihm nach das Absolute als die Identität des Idealen und Realen definirt, so ist hier überall die Welt des Idealen und Realen gemeint, es ist nicht der Standpunkt der schlechthinigen Transscendenz, sondern der absoluten Immanenz, mit Einem Worte der Pantheismus; die Natur, d. h. die materielle ist der Leib Gottes, und das Selbstbewusstsein Gottes ist nur im Selbstbewusstsein des Menschen. Dieser Consequenz kann auch der Verf. nicht entgehen, er kommt selbst (§. 21) auf die Formel des Pantheismus (ἓν καὶ πᾶν), aber *NB.* in Gott selbst (Anm.), allein die Deduktion des

Verf. hat eben nur einen spekulativen Sinn, wenn sie aus der Sprache der Transcendenz in die der Immanenz übersetzt wird. Nur gedachtes, nur gesetztes Sein — was ist diess anders, als endliches Sein?

Soll die göttliche Persönlichkeit ganz nach Analogie der menschlichen entstehen, so liegt die Einrede nahe und auch der Verf. kann sie nicht umgehen (§. 28. Anm.), dass jedes persönliche Sein ein durch Anderes bedingtes, also damit ein endliches ist. Darauf erwiedert er: das sei richtig, 1) dass die Persönlichkeit immer auf einem Sichunterscheiden des persönlichen Seins beruhe, 2) dass das Ich nicht ohne sein Nichtich gedacht werden könne. Allein man müsse dieses beides wohl unterscheiden, jenes sei ein Verhältniss des persönlichen Seins nach innen, d. h. zu sich selbst, dieses nach aussen. In Beziehung auf das Erste bringt nun der Verf. wieder die Analogie der menschlichen Persönlichkeit, welche dadurch entstehe, dass sie sich als Subjektivität von sich selbst als Objektivität, d. h. von ihrem Leibe unterscheide; hier sei der vollendete Organismus das Andere, welchem gegenüber allein das Ich sich vollziehen könne. Aber dieser Prozess falle ganz ins persönliche Sein selbst hinein. — Darauf ist einfach zu erwidern, dass allerdings der leibliche Organismus für das (menschliche) Ich ein Aeusserliches, ihm Gegebenes ist, von welchem es sich unterscheidet. Doch es ist nun der andere wichtigere Punkt noch hinzuzunehmen: Kein Ich ohne ein Nichtich. Darin jedoch, sagt der Verf., liege keineswegs, dass das Ich dieses Nichtich schlechterdings zu seiner Voraussetzung haben müsse, es könne dasselbe umgekehrt ebensogut auch zu seinem nothwendigen Produkt haben: „Wie es nun sich auch immer mit dem endlichen Ich verhalten möge in dieser Beziehung, das absolute Ich befindet sich in dem letztern Fall; es kann in der That nicht ohne ein Nichtich gedacht werden, aber diess desshalb nicht, weil es dasselbe nothwendig zugleich mit sich selbst setzt. Statt dass also die absolute Persönlichkeit ihrerseits durch ein Nichtich bedingt wäre, ist vielmehr dieses schlechthin durch sie bedingt." Diess heisst offenbar: *sic volo, sic jubeo* etc. Nehmen wir hier die nahe liegende Analogie des menschlichen Ich, das ein Nichtich producirt (Vater und Kind), so ist doch offenbar das erstere schon vorher vollendet, ehe das andere

entsteht; der Satz also: Kein Ich ohne ein Nichtich, wäre damit über den Haufen geworfen (oder auf eine seiner wahren Bedeutung widersprechende Weise erklärt). Zuerst wird das endliche Ich zur Vergleichung herbeigezogen, dann aber gesagt, bei dem absoluten Ich verhalte es sich anders. Jedoch am Schlusse versucht es der Verf. zu beweisen, dass allerdings auch beim endlichen Ich derselbe Fall sei: „nicht desshalb, weil wir uns von unserem Nichtich uns gegenüber unterscheiden, reflectiren wir uns in uns selbst als Ich, sondern umgekehrt: desshalb, weil wir uns in uns selbst als Ich reflectiren, unterscheiden wir das uns gegenüberstehende Sein als unser Nichtich von uns. Sonst müsste auch das Thier ein Ich sein.“ Allein wenn diess so viel heissen sollte, die Reflexion in sich sei die Ursache der Unterscheidung des Ich vom Nichtich, oder das Ich sei es, welches den Akt der Selbstunterscheidung vom Nichtich vollziehe, so wäre es falsch: „es giebt kein Ich ohne ein Nichtich.“ Man kann nicht sagen: das Ich ist das frühere und die Bedingung des Nichtich, sondern beides gehört wesentlich zusammen: der Akt des sich von sich selbst Unterscheidens ist identisch mit dem Akt des sich vom Andern Unterscheidens, oder näher: das erstere tritt hervor am letztern, der letztere Akt ist zwar nicht die Ursache, aber die Bedingung des andern. Das Vermögen des Selbstbewusstseins muss freilich im Menschen prädisponirt sein (im Thier ist es nicht), aber es entwickelt sich nur am Weltbewusstsein. Der Verf. wäre zur Probe einfach darauf zu verweisen, ob ein Kind lernen könnte, Ich zu sagen, wenn gar kein Du vorhanden wäre.

Aus dem entwickelten Gottesbegriff ergiebt sich dem Verf. (§. 27) eine Gruppe von Eigenschaften Gottes, d. h. von eigenthümlichen Modalitäten seines Wesens, welche demselben in bestimmten Verhältnissen eignen. Sofern in Gott Unterschiede sind, giebt es zuerst ein Verhältniss Gottes zu sich selbst. Die Eigenschaften, welche hier hervortreten, sind also rein immanente und absolute: 1) Das göttliche Wesen reflectirt sich im göttlichen Selbstbewusstsein, die Allgenugsamkeit, 2) die göttliche Natur reflectirt sich im göttlichen Selbstbewusstsein, die Seligkeit, 3) die göttliche Selbstthätigkeit reflectirt sich im göttlichen Selbstbewusstsein, Herrlichkeit. — Hier erheben sich von selbst 3 Fragen: 1) wodurch sollen sich diese drei Eigenschaften begriff-

lich genauer von einander unterscheiden? 2) warum soll es bloss drei solcher Verhältnisse Gottes zu sich selbst geben? muss nicht vielmehr auch das Selbstbewusstsein sich zurückreflectiren, wodurch drei neue Eigenschaften entstünden? 3) wie rechtfertigt sich die Unterscheidung zwischen absoluten (immanenten) und relativen (transeunten) Eigenschaften Gottes? Auf der einen Seite sollte es scheinen, im absoluten Wesen gebe es nur absolute Eigenschaften, auf der andern Seite, wenn wir von dem Verf. in der Anm. hören, dass die Eigenschaften eines Dings nur die eigenthümlichen Erscheinungsformen seiner immanenten Bestimmtheiten sind, im Verhältniss zu andern Dingen, so könnte es gar keine immanenten (absoluten), sondern nur transeunte (relative) Eigenschaften geben.

Wir können uns jedoch dabei wie bei der weiteren Theorie des Verf. von den göttlichen Eigenschaften nicht weiter aufhalten, sondern müssen noch den Punkt ins Auge fassen, wo der immanente Lebensprozess Gottes in den transeunten umschlägt, d. h. wo der Begriff der Schöpfung hervorspringt.

Mit der absoluten Persönlichkeit Gottes, sagt der Verf., schliesst sich sein immanenter Lebensprozess vollendet ab, er bedarf schlechterdings keines Andern ausser sich, um auf absolut vollendete Weise Gott zu sein. Aber nichts destoweniger setzt er sich rein aus sich selbst heraus unmittelbar zugleich die Nothwendigkeit einer nach aussen gehenden Wirksamkeit. Der Begriff der Persönlichkeit nämlich involvirt nothwendig, dass das Ich sich selbst ein Nichtich entgegensetzt. „Eben dieser Prozess aber, vermöge dessen Gott, indem er seine eigene Persönlichkeit vollzieht, unmittelbar zugleich einerseits sein Nichtich, andererseits aber sich selbst in diesem setzend denkt und denkend setzt, ist nun nichts Anderes als der Prozess der Schöpfung. Denn jenes Nichtich Gottes, welches er als persönlicher unmittelbar sich selbst kontraponirt, um sich selbst in ihm sein Sein zu geben, ist die Welt. — Bedürfen wir weiter Zeugniss, dass der Verf. mitten im Pantheismus steckt, indem ja die Schöpfung der Welt zur Vollziehung der Gottes eigenen Persönlichkeit zugleich mitgehört? ist denn jene Construktion einer Natur in Gott etwas Anderes als hier die Deduktion der Welt ausser ihm? vollendet er nicht erst in der Welt seine Persönlichkeit? Der Verf. merkt es wohl in der Anmerkung, aber ebendesswegen wehrt er sich gegen diese Consequenz aus allen Kräften.

Die Schöpfung, beweist der Verf. weiter, ist nicht als eine zeitliche, sondern als eine anfangslose (nicht: ewige) zu denken (§. 40). An sie schliesst sich die Weltregierung, denn der Begriff der Erhaltung fällt einerseits mit dem der Schöpfung zusammen (sobald man sie als eine anfangslose fasst), andererseits mit der Weltregierung (denn ein blosses Fortbestehen der Welt giebt es nicht, sondern eine Fortentwicklung). Hier aber erhebt sich die grosse Frage nach dem Verhältniss der göttlichen Weltregierung zu den freien Handlungen der Menschen. Der Zwischenbegriff des Vorhersehens, sagt der Verf., ist unbrauchbar, denn dadurch versetzt man Gott in Abhängigkeit von den Kreaturen, genau genommen aber wäre das absolute Vorauswissen Gottes unvermeidlich ein Vorausbestimmen; jedoch das Freie, so lange es noch ein willkürlich freies ist, kann als solches schlechterdings nicht auf absolute Weise vorausgewusst werden, es kann überhaupt nicht Gegenstand eines eigentlichen Vorherwissens sein, also auch nicht des göttlichen. Desshalb schmälert es auch die Absolutheit des göttlichen Wissens nicht, wenn man ihm ein schlechthin sicheres Vorherwissen der freien Handlungen abspricht (aber was für ein Wissen soll denn Gott zugeschrieben werden, wenn nicht ein absolutes?). Man könnte freilich auch versucht sein, von der strengen Vorstellung der kreatürlichen Freiheit etwas nachzulassen, allein dadurch würde man sie ganz aufgeben, es bleibt also nichts übrig, als auf der Seite Gottes eine Einschränkung zu machen. Das Ziel der Weltentwicklung steht allerdings im ewigen Rathschluss Gottes fest, ebenso die Reihe der an sich nothwendigen Stufen und Knoten der Entwicklung, mehr aber nicht. Die Realisirung der abstrakten Formel für den Verlauf der Weltentwicklung in dem konkreten Stoff der Wirklichkeit ist der Freiheit der persönlichen Weltwesen anheimgegeben. — Aber kommt nicht bei dieser Theilung der Welt, muss man fragen, Gott offenbar zu kurz? Wenn ihm nur das abstrakte Gesetz und etwa die Hauptpunkte des Weltverlaufs übrig gelassen werden, wie kann der Verf. doch unmittelbar hernach behaupten, Gott durchdringe mit seinem Alles zusammenschauenden Wissen das Gewimmel der freien kreatürlichen Ursachen auf allen Punkten? Es ergeben sich hier zwei diametral entgegengesetzte Ansichten über das göttliche Wissen. Die eine (vulgäre), indem sie alles Einzelne

als solches dem Wissen Gottes zumuthet, erniedrigt seine Allwissenheit zur Alleswisserei; die Theorie des Verf. dagegen lässt ihm nur das abstrakt Allgemeine, und schneidet davon das Einzelne auf mechanische Weise ab; als Instanz dafür führt er das Beten an: der Fromme müsse, einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trotz, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung zurückweisen, die dem Gebete keinen Spielraum lassen, d. h. bei der die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unserer Seite auf den Willen Gottes ausgeschlossen sei. Allein abgesehen davon, ob sich diese Ansicht vom Gebete wissenschaftlich rechtfertigen lasse, widerspricht sich damit der Verf. selbst, denn gerade von seinem Standpunkt aus, wornach Gott das Einzelne gar nicht weiss und nicht wissen kann, ist das Beten ein Unding. Und doch hat der Verf. das Richtige schon in dem freilich nur nebenher gebrauchten Begriff des zusammenschauenden Wissens; in diesem ist das Einzelne allerdings mitbefasst, aber nicht als Einzelnes, sondern als Moment des Allgemeinen.

Von hier aus nun (§. 43 ff.) konstruirt der Verf. eine Naturphilosophie („Physik") ganz nach der Weise Schelling's in seinem „absoluten Idealismus," was man ihm offenbar in diesem Zusammenhange gerne geschenkt hätte.

Mit §. 73 ist er endlich bei dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit angelangt, und entwickelt sodann die Freiheit nach ihren einzelnen Momenten, indem er sie als formale (Wahl-Freiheit) und reale gegen den psychologischen Determinismus gut vertheidigt, ob aber ebenso haltbar gegen den religiösen, ist sehr zweifelhaft. Verf. recurrirt dabei auf die gangbare Vorstellung von der Selbstbeschränkung Gottes; die gewöhnliche Voraussetzung ist freilich, dass nur mit der Annahme eines persönlichen Gottes die persönliche Freiheit der Menschen vereinbar sei, es ist aber vielmehr gerade das Gegentheil der Fall.

Auf diesem Wege ergiebt sich sodann dem Verf. die (Schleiermacher'sche) Definition des Sittlichen im weitesten Sinne, wornach dasselbe ist „die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als durch jene selbst vermöge ihrer sie bestimmenden Funktion auf diese gesetzte" (§. 86), d. h. mit deutlichen Worten: die sittliche Aufgabe des Menschen ist, die materielle Natur (seine eigene sowohl,

als die gesammte ihm äussere irdische) kraft seiner Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit zuzueignen.

Das dritte Hauptstück der Einleitung beschäftigt sich endlich mit der Methode und Eintheilung der (theologischen) Ethik, welche ganz nach SCHLEIERMACHER geschieht in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre. Sehr gut weist R. (mit SCHLEIERMACHER) nach (§. 91), dass diese drei nicht sowohl verschiedene Theile als Formen der Ethik seien, sofern jede das Sittliche ganz darstellt, aber jede von einer eigenthümlichen Seite. Dennoch giebt er (§. 92), ebenfalls wie SCHLEIERMACHER, der Güterlehre den Vorrang und Vorzug, weil sie allein von den beiden andern Formen schlechterdings als ihre Bedingung vorausgesetzt werde, ihrerseits aber, ohne die andern vorauszusetzen, sich rein aus sich selbst vollziehen könne. — Wäre aber dieses der Fall, so fände in der That doch eine Ungleichmässigkeit zwischen den drei Formen Statt, man könnte nicht streng behaupten, dass jede derselben das ganze Gebiet des Sittlichen verzeichnete, sondern die Tugend- und Pflichtenlehre wären eigentlich (als *implicite*, wie der Verf. sagt, in der Güterlehre enthalten) Theile der Güterlehre, welche nur der Bequemlichkeit wegen besonders und ausführlicher behandelt würden. In der That zeigt sich auch bei SCHLEIERMACHER deutlich, dass die Tugend- und Pflichtenlehre weit hinter der Güterlehre zurückstehen muss. Dieses hat aber ohne Zweifel bei ihm zugleich einen tieferen Grund. So sehr nämlich Er es ist, der zuerst wieder auf dem Gebiete der Sittenlehre den Werth der Individualität hervorhebt, so wenig Bedeutung hat ihm doch der Begriff der individuellen Selbstbestimmung oder Freiheit, und er betrachtet daher seinem substanziellen Standpunkte gemäss die subjektive sittliche Kraft am liebsten als resultirend aus dem Reiche der objektiven Sittlichkeit. Allein wenn es auch ganz richtig und von grosser Bedeutung ist, dass nach SCHLEIERMACHER das Reich des Sittlichen nicht bloss als Produkt der sittlichen Kraft, sondern zugleich als Producent derselben betrachtet werden muss, so ist es doch letzteres nur, sofern es ersteres ist. Die Tugendlehre also wäre vor die Güterlehre zu stellen, und beiden voraus die Pflichtenlehre, wie diess im Begriff der Sache selbst liegt: das Sittliche zuerst an sich, als objektives Gesetz und Norm, sodann als subjektive Kraft, und zuletzt als Einheit des Objektiven und Subjektiven, als

das Reich der Sittlichkeit, welches als der inhaltreichste Theil ohnediess auch nach SCHLEIERMACHER'schen Principien füglich an's Ende gestellt werden sollte.

Was nun die Konstruktion des ersten Theils, der Güterlehre betrifft, so hat der Verf. das Eigenthümliche vor SCHLEIERMACHER voraus, dass er (§. 95) behauptet, die wissenschaftliche Darstellung des höchsten Guts lasse sich nur durch Verbindung zweier unterschiedener Gesichtspunkte vollständig und erschöpfend bewerkstelligen. Der Grund davon liege darin, dass die sittliche Welt sich auf abnorme Weise entwickelt habe. Ob der Hindurchgang durch diese Abnormität eine in der Natur des Sittlichen selbst gegründete Nothwendigkeit war, lasse sich hier nicht beurtheilen. In dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit an sich aber liege das Bild einer schlechthin normal sich vollendenden sittlichen Welt. Die Güterlehre müsse daher eine begriffliche Beschreibung dieser normalen sittlichen Welt völlig abgesehen von Sünde und Erlösung versuchen. Aber diese Normalität sei allerdings in der Wirklichkeit nicht gegeben, ihr Bild habe also bloss den Werth eines abstrakten Ideals. Und doch sei es letztlich eben auf das wissenschaftliche Verständniss der konkreten Wirklichkeit abgesehen. Die Güterlehre müsse sich also auch auf den Standpunkt dieser herablassen und diese geschichtlich gegebene sittliche Welt konstruiren. So müsse sie also nothwendig das höchste Gut zweimal konstruiren, einmal in seiner idealen Normalität, sodann in seiner konkreten, durch Sünde und Erlösung eigenthümlich bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit. —

Mit andern Worten: das erste ist die rein philosophische, das andere die christlich theologische Konstruktion der Güterlehre. Wie können aber beide so mechanisch getrennt werden, da der Verf. doch selbst darüber klagt, dass die christliche Ethik bisher die philosophischen und die eigenthümlich christlichen Gedanken nur neben und nicht in einander gehabt habe? Hat das Bild der rein normalen Sittlichkeit nur den Werth eines abstrakten Ideals, und soll die Wissenschaft doch die konkrete Wirklichkeit (d. h. genauer die in der Wirklichkeit sich realisirende Idee) begreifen, so wird die erste Konstruktionsweise des höchsten Gutes am besten unterbleiben. Was soll es auch heissen, die geschichtliche Wirklichkeit, wie sie von

der Sünde aus anhebt, und durch die Erlösung allmählig der Normalität sich annähert, begreifen oder konstruiren, wenn nicht die Sünde in ihrer (relativen) Nothwendigkeit begriffen wird? Sagt doch der Verf. selbst (Anm. 3), dass wenigstens die Pflichtenlehre nur konstruirt werden könne unter der Voraussetzung des Eingetretenseins der Sünde. Daraus folgt offenbar, dass, wenn das Sittliche in der Totalität seiner Formen dargestellt werden will, die Sünde von vornherein mit eingerechnet werden muss. — Aber auch den ersten Theil, die Güterlehre, kann der Verf. nicht vollständig darstellen, ohne auf die Wirklichkeit hinüberzusehen. §. 147 ist das Gewissen als religiöser Trieb deducirt und die göttliche Mitthätigkeit als religiöse Kraft. Wenn nun schon für die vollständige Funktion des Gewissens (§. 148) eine abnorme Entwicklung vorausgesetzt werden muss, so gut als der Verf. zugiebt, dass die Pflichtenlehre nicht ideal konstruirt werden könne: so gesteht er in Bezug auf den zweiten sittlich religiösen Faktor, die göttliche Mitthätigkeit, ausdrücklich zu (Anm. 2), dass hier eine Störung der normalen sittlichen Entwicklung als vorausgehend angenommen werden müsse, wobei es der göttlichen Gnadenkraft bedürfe. — Ebenso §. 131, wo der Verf. sagt, dass das menschliche Einzelwesen in seiner Individualität als natürlicher nicht bloss eine einseitige, sondern eine positiv unrichtige Realisation vom Begriff des menschlichen Geschöpfes sei, also einer Regulirung bedürfe. Was heisst diess anders, als dass die normale sittliche Entwicklung gestört oder gehemmt sei?

Folgen wir nun dem Verf. zu seiner ersten Abtheilung, worin das höchste Gut als abstraktes Ideal dargestellt ist, so wird im ersten Abschnitt das Wesen des sittlichen Prozesses geschildert, als Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, oder als Ineinsbildung des Realen und Idealen oder als Selbstvergeistigungsprozess, näher (§. 101) als Prozess der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus. Dieser Ausdruck spielt offenbar auf das zweite Moment im Begriff Gottes an. Wenn aber der Verf. in demselben §. dafür auch den Ausdruck geistiger (beseelter) Leib gebraucht, und hier auf die phantastische Ansicht von einem geistigen Auferstehungsleibe (der schon im materiellen steckt, wie der Schmetterling in der Puppe oder genauer wie eine Schachtel in der andern) hinüberschielt, so hat er hier offenbar sich selbst missverstanden,

denn der Ausdruck geistiger Leib kann nur als bildliche Bezeichnung einen Sinn haben = Complex geistiger Organe oder Vermögen, organisches System von Samen und Kräften (§. 190), welche allerdings den materiellen Leib zu ihrer nothwendigen Basis haben. Es ist also hier vorzugsweise von der psychischen Natur des Menschen die Rede (wesswegen der Verf. auch ausdrücklich des Apostels Paulus „inneren Menschen" als Parallele herbeizieht). Eine Zweideutigkeit der Ausdrücke, wie §. 105, wo die Auferstehung (aus dem sinnlichen Leben) zum geistigen Leben nur bildlich einen Sinn hat vgl. Röm. 6, 4—11. Verf. aber will seinen Ausdruck buchstäblich gefasst wissen, indem er eben in den folgenden §§. daraus die Unvergänglichkeit des Menschen deducirt, sofern diese aus dem sittlichen Entwicklungsprozesse selber folge (§. 104), d. h. nicht eine unmittelbar gegebene oder anerschaffene sei, sondern erst durch das Fortschreiten in der Sittlichkeit allmählig werde. — Hiernach wären, wie auch Weisse einmal gefabelt hat, bloss die sittlich guten Menschen unsterblich.

Freilich kann der Verf. die Nothwendigkeit des Zerfallens der materiellen Natur des Menschen nicht läugnen (§. 108), aber er nennt dieses ein Ableben, und unterscheidet davon (Anm. 2) genau den Tod. Jenes nämlich sei für den Menschen natürlich und unvermeidlich, das Sterben aber nicht, das Ableben rein als solches sei nicht die Trennung der Persönlichkeit von ihrem Naturorganismus überhaupt, sondern nur von dem materiellen Substrat desselben. Diese Trennung nun könne gar wohl so eintreten, dass der Mensch bereits mit einem andern, nämlich einem geistigen beseelten Leibe bekleidet sei. — Solche Phantastereien sollen neuerdings als höhere spekulative Philosophie ausgegeben werden, und wie ansteckend sie sind, beweist das Beispiel des Verf., der doch sonst, wie er selbst (Vorr. S. IX) sagt, „handgreifliche Gedanken, scharfe, durchschneidende Begriffe" liebt.

Indem nun, fährt er fort, der Mensch vermöge seines sittlichen Entwicklungsprozesses überhaupt Geist wird, wird er näher für die Gemeinschaft Gottes mit ihm qualifizirter Geist (§. 109), d. h. der sittliche Prozess hat wesentlich auch eine religiöse Seite an sich, oder er ist ein Prozess des Hineinlebens und Einwohnens Gottes in dem Menschen, dessen Vollendung die Einheit beider (§. 115).

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der sittlichen Ausrüstung des Menschen, und hier wird eine ganze spekulative Psychologie vorgetragen, welche allerdings viel Eigenthümliches und Geistreiches hat, aber in dieser Ausdehnung nicht hieher gehört.

Im dritten Abschnitt wird die sittliche Funktion oder das Handeln selbst näher betrachtet; dieses wird, nachdem die moralischen Vorbegriffe (Zurechnung, Absicht, Zweckvorsatz u. s. f.) erörtert sind, ganz nach SCHLEIERMACHER eingetheilt in die Formen des Erkennens und Bildens (SCHLEIERMACHERS Symbolisiren und Organisiren), und das Folgende ist der Hauptsache nach die weitere (theilweise psychologische und theologische) Ausführung der SCHLEIERMACHER'schen Grundgedanken.

Der vierte Abschnitt erörtert die sittliche Gemeinschaft (wieder nach SCHLEIERMACHER) in ihren vier Grundformen, nur dass §. 274, weil die Ethik auch eine theologische sein soll, eingeschoben ist, dass der Sittlichkeit die religiöse Bestimmtheit wesentlich sei, also auch die einzelnen Sphären der sittlichen Gemeinschaft bei normaler Entwicklung zugleich schlechthin religiöser Natur seien (also Kunst und wissenschaftliches Leben sowohl als Geselligkeit und Staat).

Hier ist es nun, wo die Frage nach dem Verhältniss des Sittlichen zum Religiösen noch zur Sprache kommen muss.

Der Verf. sagt §. 118: Da das Zustandekommen der religiösen Bestimmtheit des Menschen, d. i. seiner Frömmigkeit specifisch durch das Vorhandensein des sittlichen Charakters an ihm bedingt ist (?), so hat das Religiöse Wirklichkeit nur an dem Sittlichen. Bei normaler Entwicklung des Menschen decken sich also Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin. — Hier ist offenbar dem Sittlichen schon eine bedeutende Selbständigkeit gegenüber vom Religiösen eingeräumt, und diese wird ihm, wie sonst mehrmals, so auch Anm. 1 zugesprochen, wo es heisst: die blosse, d. h. sittlich leere Frömmigkeit sei eine *contradictio in adj.*, von der Sittlichkeit dagegen lasse sich nicht ohne Weiteres dasselbe sagen, denn die blosse, d. h. nicht fromme Sittlichkeit könne etwas sehr Reelles sein, nur in ihrer Vollendung sei sie nicht denkbar als blosse Sittlichkeit. — Die Religion ist also nichts ohne die Sittlichkeit, die Sittlichkeit aber wohl Etwas ohne die Religion, und wenn nun der Verf. sagt, das Religiöse habe

nur am Sittlichen seine Wirklichkeit, so heisst diess nichts Anderes, als: die Sittlichkeit ist die Existenzform der Religion, die Religion hat somit kein besonderes Daseinsgebiet anzusprechen. Der Ort der Religion aber ist die Kirche, die Sphäre der Sittlichkeit ist der Staat, also ergiebt sich daraus der schon aus der früheren Schrift des Verf. bekannte Satz, dass die Kirche bestimmt sei, sich in den Staat aufzulösen. Diesen hält der Verf. auch jetzt noch fest, aber er verlegt die Erfüllung desselben erst in die ferne Zukunft, während man ihn dort so verstehen musste, dass schon in der laufenden Periode der Weltentwicklung die Kirche sich an den Staat zu übergeben habe.

Warum aber ist nach der jetzigen, modifizirten Ansicht des Verf. die Kirche für die sittliche Entwicklung nothwendig? Der Begriff des Sittlichen, sagt er (§. 278), fordere eine universelle Gemeinschaft, d. h. eine solche, welche alle Menschen und nach allen Seiten ihres Wesens umfasse. Eine solche aber könne aus den besondern Gemeinschaftsverhältnissen an sich nicht entstehen, weil die Differenz immer der Allgemeinheit entgegentrete. Jene allgemeine Gemeinschaft müsse also auf einer andern Basis, auf einem Fundament positiver, durchgreifender Identität beruhen. Dieses ist thatsächlich gegeben in der religiösen Bestimmtheit des Sittlichen. Die Frömmigkeit ist in allen Einzelnen wesentlich sich selbst gleich, und sie befasst zugleich *implicite* alle wesentliche Seiten des menschlichen Seins in sich. Während diese absolute Gemeinschaft kraft des religiösen Moments schon von Haus aus unmittelbar gegeben ist, kann sich die Gemeinschaft nach ihrem an sich sittlichen Momente nur allmählig vollständig verwirklichen mittelst einer langwierigen geschichtlichen Entwicklung und zwar nur auf der Unterlage der schlechthin universellen Gemeinschaft der Frömmigkeit. Bis zum Abschluss der Entwicklung hin also muss sich die sittliche Gemeinschaft durch eine besondere Sphäre der lediglich religiösen Gemeinschaft ergänzen, dieses ist die Kirche. Mit der Vollendung der sittlichen Entwicklung der Menschheit aber fällt sie von selbst weg, weil dann die Sphäre der sittlichen Gemeinschaft auch dem Umfange nach die Sphäre der rein religiösen Gemeinschaft schlechthin deckt. —

Also ein umgekehrter Chiliasmus; während der gewöhnliche

von einer Auflösung des Staates in das Reich Gottes träumt, hofft der Verf. einen Untergang der Kirche im Staat. Bis dahin aber soll die Kirche noch Gnadenfrist haben. Aber um mit dem Letzten anzufangen, so gieht es ja nach den Principien des Verf. selbst gar keine ledigliche (leere) Frömmigkeit, also kann es auch keine lediglich religiöse Gemeinschaft gehen; wäre also die Kirche die Sphäre realer Frömmigkeit, so hätte sie die gewünschte Identität des Sittlichen und Religiösen hereits in sich und der Staat (nebst den andern Gemeinschaften) müsste sich vielmehr in die Kirche auflösen. Das geht aber freilich wieder nicht an, weil ja die Sphäre des Sittlichen noch ausserhalb liegt. Was soll aber die Kirche dem Staat nützen?

Einmal, sagt der Verf., dieses, dass wirklich eine universelle Gemeinschaft entsteht, und sodann diess, dass der universelle Zweck des Sittlichen auch im Individuum erreicht wird. Allein Beides erreicht die Menschheit nach der vorhergehenden Deduktion des Verf. durch ihre sittliche Entwicklung an sich selbst schon. Die Trennungsprincipien, sagt er (§. 277), sind bloss relativ, d. h. schlechthin überwindbar, und er weist diess dort im Einzelnen nach, wie die einzelnen Gemeinschafts-Sphären ihre Kreise immer weiter über die ganze Menschheit ausdehnen. Und so ist es auch nach ihm im Begriff der sittlichen Bildung des Individuums nothwendig gegeben, dass die partikularistische, natürliche Individualität mehr und mehr überwunden wird durch die universell menschliche Bestimmtheit, so dass durch die Individualität die universelle Humanität hindurchleuchtet.

„So sind, schliesst der Verf., bei normaler sittlicher Entwicklung die Scheidewände in den sittlichen Gemeinschaften in stetigem Verschwinden begriffen“ (ganz nach Schleiermacher). — Daraus folgt aber von selbst, dass hier die Kirche keine Stelle finden kann. In der That, was der Begriff des Sittlichen fordert, das muss in ihm selbst auch an sich gelegen sein. Liegt nun, wie der Verf. sich ausdrückt, das Religiöse ursprünglich im Begriff des Sittlichen, und muss es auch mit der Vollendung desselben realisirt sein, so kann es ihm nicht erst von aussen her durch eine besondere religiöse Gemeinschaft (die Kirche) eingepfropft werden. Der Ausdruck des Verf. aber, das Sittliche sei an sich ein Religiöses, heisst spekulativ gefasst nichts Anderes, als dass das Sittliche in sich selbst ein Absolutes sei, dass in ihm die Unendlichkeit des Geistes sich mani-

festirt. Die Consequenzen, welche sich daraus ergeben, brauchen hier nicht weiter gezogen zu werden.

Fassen wir zum Schlusse den eigentlichen Zweck des Buches (des ersten Bandes) ins Auge, so könnten wir versucht sein zu sagen, das Eigenthümliche, welches darin enthalten ist, gehöre nicht hieher, und das Hiehergehörige sei (der Hauptsache nach) nicht eigenthümlich. Doch wäre das Letztere unrichtig. Der Verf. hat allerdings sowohl die sittlichen Grundideen als die Methode (das Rechnen mit Begriffen, das Weben der Begriffsnetze, das Theilen in die Kreuz und Queere) von Schleiermacher, allein in der Entwicklung geht er seinen eigenen Gang, er zeigt sich durchgängig als ein bedeutendes spekulatives Talent, und die Forderung einer selbständigen spekulativen Theologie ist, wenn es auch beim blossen Postulat bliebe, mit allem Nachdruck anzuerkennen.

Noch aber wäre Einiges zu erwähnen, was mehr das Aeusserliche des Werkes betrifft. 1) Die Abtheilung in §§. und Anmerkungen ist sehr zweckmässig, wo die Grundzüge einer Wissenschaft und diese in eigenthümlicher Weise dargestellt werden. Allein offenbar sind die §§. des Verf. zu lang, sowohl an sich, als im Verhältniss zu den Anmerkungen. Dieses hängt aber schon mit dem andern Punkte zusammen, nämlich 2) die Deduktion ist sehr oft zu weitschweifig; es könnten dafür viele Beweise angeführt werden, es genüge aber an einem einzelnen: der oben angeführte Abschnitt vom Wesen des sittlichen Prozesses sucht zur Charakterisirung desselben allerlei Wendungen auf, welche immer im Ganzen das Gleiche bezeichnen und ohne weitere Deduktion hingestellt werden dürften. §. 99 z. B. ist eigentlich ganz entbehrlich, denn die Zueignung der Natur an die Persönlichkeit kann ohne genaueren Beweis auch sofort bezeichnet werden als die Ineinsbildung des Idealen und Realen, und dass die wirkliche Einheit dieser beiden Geist ist, war schon §. 98 ausdrücklich gesagt. Ferner §. 100 versteht sich von selbst, dass der sittliche Prozess im sittlich producirenden Menschen vor sich geht. Es wird also mit den §§. 99—101 lediglich nichts Neues über das Wesen des sittlichen Prozesses ausgesagt. — So ist ferner §. 143, um weiter hinunter ein Beispiel herauszunehmen, überflüssig, wo nachgewiesen wird, dass mit dem sittlichen Fortschreiten des Menschen zur universellen Humanität auch seine Individualität sich

schärfer entwickle, da dieses ja schon §. 137 enthalten war: „die Bildung ist als Bearbeitung und Bemeisterung der Individualität in ihrer Natürlichkeit wesentlich zugleich Entwicklung derselben". Man vergl. besonders §. 137 Anm. 1 mit §. 143 Anm., welche völlig gleichbedeutend sind u. s. f.

3) die Sprache ist oft horribel steif und ungelenk. Ueber die beiden letztern Punkte lässt sich der Verf. selbst in der Vorrede S. x aus, indem er sagt, dass ihn sein Bestreben nach Deutlichkeit vermuthlich oft in der Ausführung zu einer Pedanterie in der Methode verleitet haben werde, der er sich jedoch nicht zu entledigen wisse, und dass ihm die eckige Unbehülflichkeit seiner Darstellungsweise selbst nicht gefalle, aber leider vermöge er nach dieser Seite hin Nichts zu bessern. Da jedoch seine Sprache den Vorwurf abstruser Dunkelheit nicht verdient, so wäre es nicht so schwer, den Ausdruck mehr zu glätten, wenigstens hat es Ref. mit mehreren gigantischen Sätzen des Verf. versucht, sie in eine menschliche Form umzubilden, und es ist ihm ohne Anstrengung gelungen. F.

(Fortsetzung folgt später).

IV.

Erklärung der drei Königspsalmen 2; 45; 110.

Von

Ernst Meier.

A) Psalm 45.

a)

2) Es hegt mein Herz ein schönes Wort,
Ich meine dem Könige gilt mein Gedicht!
Sei meine Zunge wie eines gewandten Schreibers Griffel!
3) Du bist der schönste unter den Menschenkindern,
Anmuth ergiesst sich über deine Lippen,
Drum segnete Gott dich ewiglich:

4) »Gürte dein Schwert um die Hüfte, du Held,
»Deine Zier und deinen Schmuck!
5) »Und deine Bahn vollendend fahr dahin

»Für die Wahrheit und des Rechtes wegen,
»So wird dich Wunder lehren deine Rechte!
6) »Deine scharfen Pfeile werden,
»Indem Völker unter dir fallen,
»In's Herz der Feinde des Königs dringen«.

7) Dein Thron ist ein Herrscherthron immer und ewig,
Da ein gerechtes Scepter dein Reichsscepter ist;
8) Du liebst das Recht und hassest das Unrecht,
Drum hat dich Gott, dein Gott gesalbt
Mit Freudenöl vor deinen Genossen.

b)

9) Voll Myrrhen und Aloe und Kassia sind all deine Kleider,
Aus Elfenbein-Palästen erfreut dich Saitenspiel;
10) Königstöchter sind unter deinen Geliebten,
Zu deiner Rechten steht die Königin in Gold von Ofir.

11) »Vernimm, o Tochter, und merk und neig dein Ohr:
Vergiss dein Volk und deines Vaters Haus!
12) Und so oft deiner Schönheit der König begehrt,
— Dein Gemahl ist er ja! — so ergieb dich ihm!
13) Dann werden mit Gaben dir schmeicheln die Tyrier,
Die Reichsten der Menschen«.

14) Allglänzend ist die Königstochter anzuschaun,
Goldgewirk ist ihr Gewand;
15) Buntgeschmückt wird sie zum König geführt,
Indem ihr Jungfrau'n, ihre Freundinnen folgen;
16) Unter Freud und Jubel hergeführt
Kommen sie in den Palast des Königs.

c)

17) Deine Söhne mögen an deiner Väter Stelle kommen,
Indem du im ganzen Land sie zu Fürsten setzest.
18) So will ich gedenken deines Namens bei allen Geschlechtern,
Drum werden die Völker dich preisen für immer und ewig.

---

1) Inhalt des Psalms.

Der eigentliche Anlass zu diesem merkwürdigen Gedichte liegt unstreitig in der Vermählung eines hebräischen Königs; denn die ganze Schilderung des Königs selbst hat nur den Zweck, seine Hochzeit mit der Hauptgemahlin zu feiern und den König zu beglückwünschen. Nachdem an dem königlichen Gemahl Schönheit, Bered-

samkeit, Segen von Oben und gerechte Herrschaft gerühmt worden, V. 2—8, kommt von V. 9 an die Rede auf seine Pracht, sein Wohlleben, seine Weiber und zuletzt auf die Krone des Ganzen, auf die bevorzugte Sultanin, die eigentliche Königin, die reichgeschmückt zur Rechten des Königs steht. Der Dichter fordert sie auf, Volk und Vater über einem solchen Gemahl zu vergessen, schildert ihren glänzenden Einzug und wünscht zuletzt dem Könige, dass aus dieser Verbindung ihm Söhne geboren werden mögen, die seinen ruhmvollen Ahnen gleichen.

Aus dem richtigen Verständnisse des ganzen Liedes ergiebt sich von selbst der hier angegebene Zweck, wie ihn schon Grotius, Eichhorn, Ewald und besonders Hitzig im allgemeinen richtig hervorgehoben, de Wette u. a. aber bezweifelt haben. de Wette namentlich meint, die Aufforderung, das Schwert zu gürten und in den Krieg zu ziehen V. 5, schicke sich nicht für einen, der in die Brautkammer eingehen wolle. Allein er wie alle übrigen Ausleger haben übersehen, dass die ganze Anrede V. 4—6 den göttlichen Segensspruch enthält, womit Gott nach V. 3 diesen König einst gesegnet. Es ist eine Art prophetischer Weihrede, wie Ps. 2, 7—9, die beim Antritt der Regierung gesprochen sein mochte und dem allgemeinen Sinne nach hier wiederholt wird.

2) Form des Liedes.

Diess Hochzeitsgedicht besteht nicht, wie Ewald annimmt aus 3, noch wie de Wette will, aus 6, sondern aus 7 Strophen. Die ersten drei Strophen beziehen sich auf den König, die folgenden drei auf die Gemahlin des Königs und die letzte auf den Segen ihrer Ehe, also auf beide miteinander. Erste Strophe V. 2—3, die Einleitung und Ankündigung. Der Dichter hat ein schönes, poetisches Wort für seinen König im Herzen; er wünscht nur, es geschickt vorzutragen und beginnt mit dem Lobe des schönen, wohlredenden Königs, welchem Gott einen unvergänglichen Segen zuertheilte. Diesen Segen, diess Weihewort führt die zweite Strophe V. 4—6 wörtlich an: er soll als Held das Schwert anlegen, soll es ziehen im Dienst der Wahrheit und zur Herstellung des Rechtes; dann wird er Wunder von seiner Hand erfahren. Das ist der Hauptsegen. Diesem Segen entspricht auch die wirkliche Herrschaft des Königs,

wie die dritte Strophe V. 7—8 sie schildert. Sein Herrscherthron ist ewigdauernd, weil er gerecht regiert und kein Unrecht duldet. Diess wird noch einmal als Grund seiner gesegneten Herrschaft hervorgehoben. Darauf wendet sich die vierte Strophe V. 9—10 zum königlichen Hause und beschreibt den auch hier reichlich eingetroffenen Segen, die duftenden Gewänder, das Saitenspiel, die vornehmen Weiber und namentlich die goldgeschmückte eigentliche Königin, die ihm jetzt zur Seite steht. An diese sind nun die beiden folgenden Strophen V. 11—13 und 14—16 besonders gerichtet, indem die fünfte sie auffordert, ihr Volk und Vaterhaus jetzt zu vergessen und dem königlichen Eheherrn in Liebe zu huldigen, und darauf die sechste schildert, wie sie von ihren jungfräulichen Gespielinnen begleitet glanzvoll in den Palast einzieht. Endlich schliesst die siebente Strophe V. 17—18 mit dem Wunsche des Dichters, dass ein tüchtiger Kindersegen und der Voreltern würdige Herrscher aus dieser Ehe hervorgehen mögen.

Zu beachten ist noch die kunstvolle Form dieser Strophen, die sich öfters findet. Die erste grosse Hälfte des Liedes hat drei Strophen, von denen die erste und dritte aus zwei, die mittlere aus drei Versen besteht. Ebenso werden in der andern Hälfte zwei dreiversige Strophen von zwei zweiversigen eingeschlossen. Dem Sinne nach gehören aber drei Strophen näher zusammen und diess ist die gewöhnlichste Form. Die siebente bildet den Schlussstein.

3) Zeitalter.

Hier fragt es sich zunächst: wer ist dieser König? Manche haben ihn seit Grotius wegen des prächtigen Wohllebens, wegen der Weiber u. s. w. für Salomo gehalten. Allein dagegen spricht, 1) dass Salomo kein Held war, wie der hier geschilderte König, und auch keine derartigen Kämpfe zu bestehen hatte; 2) dass Salomo sich noch keiner alten, königlichen Voreltern rühmen konnte, wie sie V. 17 andeutet, da ja erst mit seinem Vater David die Herrschaft an seine Familie gelangte. Auf dasselbe Resultat führt V. 8, dass dieser König mit Freudenöl gesalbt sei vor seinen Genossen d. i. vor andern Königen seines Hauses, oder vor seines Gleichen, die früher regierten. Auf heidnische Könige kann es nicht gehen. Endlich 3) scheint die ganze Art dieser kunstvollen Lyrik auf eine spätere und mehr entwickelte Zeit hinzuführen.

Hitzig hält unsern König sehr entschieden für Ahab (918—897) den Nachfolger Omri's im nördlichen Reiche. Die neue Gemahlin soll alsdann Isebel sein, die blutdürstige Tochter des sidonischen Königs Etbaal. So scharfsinnig Hitzig (Begriff der Kritik S. 28 ff. Psalm. II, S. 25 ff.) diese Ansicht zu vertheidigen gewusst, so scheint sie mir doch unhaltbar zu sein. Denn 1) passen auf Ahab nicht die berühmten Vorfahren, die V. 17 erwähnt werden; vergl. auch V. 8. Sodann 2) war Ahab weder ein eigentlich kriegerischer, noch ein gerechter König, wie wir den hier geschilderten uns offenbar vorstellen müssen; 3) kann ich die Beziehung von V. 13 auf die Isebel nicht billigen. Die Uebersetzung: „Und, Tochter von Tyrus, mit Geschenken schmeicheln dir die Reichen des Volkes," verstösst a) gegen den sonst sehr regelmässigen und auch hier ganz natürlich vorliegenden Parallelismus, wonach der Plural יְחַלּוּ zu dem Kollektiv בַּת־צֹר Tochter von Tyrus = Einwohner von Tyrus als seinem Subjekte gehört, wie schon die 70. Vulg. Ewald u. A. den Vers richtig aufgefasst haben. „Die Reichsten der Leute," stehen dann in Apposition zu den Bewohnern von Tyrus, eine Konstruktion, die gerade so auch V. 4 sich findet. Es muss aus diesem Verse also das Gegentheil gefolgert werden, dass nämlich die Princessin nicht aus Tyrus stammte, weil ihr von dort eben, vom tyrischen Volke, Huldigungsgeschenke zukommen sollten. Der König musste hiernach nothwendig in einem andern Verhältnisse zu Tyrus stehen. Sodann b) bürdet jene Uebersetzung dem zarten und feinfühlenden Dichter dieses Liedes eine unglaubliche Taktlosigkeit, eine poetische Sünde auf, die er nicht begangen haben kann. Er redet V. 11 die noch nicht heimischgewordene Königin zärtlich und zutraulich an: sie möge nun Volk und Vaterhaus vergessen und ihren Gemahl lieb haben; und in demselben Athemzuge soll er sie durch die Anrede: Du Tochter von Tyrus, recht absichtlich daran erinnert haben, dass sie eine Fremde sei, dass sie fern in Tyrus ihr Vaterhaus, ihre Verwandten, ihr Volk habe! Es ist unmöglich.

Besonderes Gewicht hat Hitzig auf die V. 9 erwähnten elfenbeinernen Paläste gelegt. Es sind das solche, deren innere Gemächer mit Elfenbein ausgeschmückt waren. Weil nun die Geschichtsbücher 1 Kön. 22, 39 ausdrücklich von Ahab erzählen, dass er ein

בֵּית הַשֵּׁן erbaut habe, so meint Hitzig in unserm Liede eine Hindeutung darauf zu finden. Allein die Sitte, Zimmer mit Elfenbein auszulegen, war viel allgemeiner, als dass wir sie auf das nördliche Reich beschränken müssten, obwohl sie hier ausgedehnter und verschwenderischer geherrscht haben muss, als z. B. im Reich Juda. Amos 3, 15 erwähnt nämlich elfenbeinerne Häuser, was nicht jener Palast des Ahab sein kann, da der Ausdruck einmal im Plural und sodann im Parallelismus mit „vielen Häusern" steht. Gemeint sind vielmehr die prächtigen Wohnungen der Vornehmen in Israel überhaupt. Ferner wurden Divane mit Elfenbein verziert, Am. 6, 4. Wir finden zuerst unter Salomo das Elfenbein eingeführt, 1 Kön. 10, 22, und obwohl er selbst nach 1 Kön. 10, 18 nur einen grossen, mit Elfenbein ausgelegten Thron besass, so lässt sich doch wohl nicht daran zweifeln, dass man schon damals und auch später noch diess Material zur Verzierung der Zimmer, der Tische und des Hausrathes überhaupt verwandt haben wird, wenn gleich unsre Geschichtsbücher nichts davon sagen. Vgl. Hohel. 5, 14. Es folgt aus diesem Schweigen höchstens diess, dass man in Jerusalem keinen solchen Luxus wie im nördlichen Reiche damit trieb. Jedenfalls aber werden wir die Ps. 45, 9 erwähnten Elfenbeinpaläste auch in Jerusalem suchen dürfen, und sind damit nicht „nothwendig" an das Nordreich gewiesen.

Einige haben unsern König für einen persischen gehalten, eine Annahme, die schon Hitzig hinreichend widerlegt hat. Ausser dem, dass im Grunde auch gar nichts hiefür spricht, wohl aber Vieles dagegen, bleibt bei dieser Vermuthung namentlich unerklärlich, wie das Lied in den Kanon aufgenommen werden konnte. Die Sammler haben vielmehr mit Recht ein rein nationales Produkt darin erkannt. Dem ganzen Inhalt sowie der Haltung des Liedes nach kann dieser König kein ausländischer gewesen sein.

Aus demselben Grunde fällt auch schon die Hypothese von F. Krieger, die ausserdem nur auf exegetische Missverständnisse gestützt werden konnte (vergl. theolog. Jahrbb. 1843, S. 618 ff.). Der Verfasser vermuthet nämlich, dass der König hier Antiochus II. von Syrien, mit dem Zunamen Theos, sei, (reg. 260—245) und dass unser Lied seine Vermählung mit der Berenike, der Tochter des ägyptischen Königs Ptolemäus II. Philadelphus feire. Diese aufgedrungene Ehe mit der Berenike war für Antiochus II., der um

ihretwillen seine frühere Gemahlin Laodike verstossen musste, keineswegs ein ehrendes und erfreuliches Ereigniss. Es war eine aufgezwungene Friedensbedingung, zu der ein Hochzeitslied, wie das unsere, nur als Ironie und Spott geklungen haben würde. Wie passt die mehrjährige Verwüstung seiner Länder, der er nur durch jene Heirath ein Ende setzen konnte, zu der Schilderung des glücklichen, gottgesegneten Helden in unserm Liede? Als poetisch, was nach dem Verf. so viel als „übertreibend" bedeutet (S. 619), kann man dergleichen Verstösse gegen alle geschichtlichen Zustände nicht rechtfertigen. Auch das wird der Verf. wohl unerklärt lassen, wie ein palästinensischer Jude dazu kommen konnte, den König von Syrien in der Art als seinen König anzureden und überhaupt nur ein Gedicht an ihn zu richten. Eine Rücksicht auf Ptolemäus Philadelphus, wie der Verf. will, den Schwiegervater, der die Juden begünstigte, liegt ausserhalb aller Wahrscheinlichkeit. Soll aber der Dichter ein antiochenischer Jude gewesen sein, „dem," nach des Verf. Ausdruck, „Antiochus sein König war," so behalten zwar alle übrigen Unmöglichkeiten und Schwierigkeiten ihr ganzes Gewicht; es tritt aber die neue Schwierigkeit hinzu, zu erweisen, wie ein so entstandenes fremdartiges Gedicht, das der Abschliessungszeit der Psalmensammlung nicht sehr fern stand, in den Kanon der heiligen hebräischen Nationalliteratur aufgenommen werden konnte. Wenn endlich der Verf. gar sich dahin versteigt, zu wähnen, es sei Vers 8 mit Elohim der Beiname Theos gemeint, („darum hat dich, o Theos, dein Gott gesalbt,") so muss ich ihm gestehen, dass meine Geduld hier zu Ende geht und ich seine schülerhaften Einfälle nicht weiter widerlegen mag. Vergl. Ps. 50, 7.

Suchen wir in der nachsalomonischen Zeit das Original zu dem hier angedeuteten Bilde eines hebräischen Königs, so wird es nach den jetzigen historischen Quellen kein anderer, als der König Usia sein können, den das Volk als sechzehnjährigen Jüngling, nachdem sein Vater Amazja ermordet worden, auf den Thron erhob (reg. 811—759). 2 Kön. 14, 21. Dieser König war

1) ein kräftiger, streitbarer Held, der das gesunkene Reich Juda wieder zu Glanz und Ansehen verhalf. Er brachte die wichtige Hafenstadt Elat an Juda zurück und stellte sie her, 2 Kön. 14, 22. Nach den ausführlicheren und sehr glaubwürdigen Berichten der

Chronik führte er glückliche Kriege gegen die philistäischen Städte Gat, Asdod, Jabne, gegen die Araber und andere benachbarte Völkerschaften. Er unterhielt ein ansehnliches, wohlgerüstetes Heer, befestigte mehre Städte, besonders die Hauptstadt, liebte den Landbau, liess viele Brunnen graben und hob durch Kultur aller Art den Wohlstand des Landes. 2 Chron. 26. Auf solche, durch tapfere That und Glück gesegnete Verhältnisse weist unser Gedicht hin. Aber

2) Usia war auch ein gerechter, theokratischer König, 2 Kön. 15, 3. 2 Chron. 26, 4—5. Hierüber besitzen wir noch ein gleichzeitiges, prophetisches Zeugniss; denn die Stelle, Jesaja 16, 1—5 in dem alten Orakel über Moab bezieht sich offenbar auf die gerechte und glückliche Regierung Usias. Jener alte Prophet ahnt, dass die Moabiter bei dem Unfalle, der sie betroffen, suchen würden, sich an Juda freiwillig wieder anzuschliessen, wie es die Ammoniter damals wirklich thaten, 2 Chronik 26, 8. Der Prophet lässt desshalb moabitische Gesandte in Jerusalem auftreten, den Huldigungstribut überbringen und die damalige Herrschaft im Gegensatz zu der frühern, der sie sich entzogen hatten, preisen. Die wichtigsten Worte sind für uns hier Jes. 16, 4—6;

»Es mögen weilen bei dir die Verstossnen Moabs!
Sei ihnen ein Schirm vor dem Verwüster!
Denn zu Ende ist der Druck,
Vorbei die Tyrannei,
Geschwunden sind die Zwingherrn aus dem Lande.
Und befestigt ward durch Liebe der Thron,
Und es sitzt darauf mit Treue im Hause Davids
Ein Richter, sowohl Entscheidung suchend, als kundig des Rechtes“.

Jeder Zug passt hier für die Zeit Usias und für den König unsers Liedes. Er herrscht בֶּאֱמֶת durch Treue oder mit Treue, wie er Ps. 45, 5 aufgefordert wird, עַל־דְּבַר־אֱמֶת das Schwert zu ziehen. Ferner heisst es Ps. 45, 7, 8, wegen seiner Gerechtigkeit solle sein Thron ewige Dauer haben. Die Worte Jes. 16, 5 דֹּרֵשׁ מִשְׁפָּט bedeuten nicht überhaupt nur: Gerechtigkeit suchend, nach Gerechtigkeit trachtend, wie man sie allgemein fasst, sondern מִשְׁפָּט steht hier in dem alten Sinne für prophetische Entscheidung. Es ist der prophetische Rechtsspruch, der als entscheidende Norm galt und dem Usia also sich unterwarf. Er vernimmt die prophetischen

Ausspräche und Orakel, und versteht dann auch, sie auszuführen. Jener Ausdruck besagt mithin ganz dasselbe, was sonst דרשׁ אלהים bedeutet, z. B. Ex. 18, 15, und wie es von Usia heisst 2 Chron. 26, 5: „er suchte Gott, so lange Zacharja lebte, der da kundig war im Schauen Gottes“. Die Chronik hat hier wie an vielen andern Stellen aus alten und sehr sicheren Quellen geschöpft, die, wenn man sie von den eignen und leicht erkennbaren Zugaben des Verfassers sondert, noch manches Andere in der jüdischen Geschichte aufzuhellen vermögen.

3) Auf Usia passen ferner auch alle Nebenzüge in unserm Liede. Er hatte bereits eine Reihe ausgezeichneter Ahnen, besonders David, Salomo, Josaphat, Ps. 45, 17; war aber glücklicher als viele seiner nächsten Vorgänger, Ps. 45, 8. Nach V. 3 erhielt er selbst den ersten göttlichen Segen wegen seiner Schönheit und wegen der Anmuth seiner Rede. Erinnern wir uns, dass Usia als sechzehnjähriger Jüngling das Vertrauen und die Gunst des Volkes in der Art besass, dass es ihn auf den väterlichen Thron hob, so werden wir jene Worte vollkommen verständlich finden. Schönheit und Rednertalent waren seine ersten Vorzüge, die ihn dem Volke empfahlen. Nach seiner Erwählung ergieng sodann an ihn das prophetische Wort Ps. 45, 4—6, im Dienst des Rechtes die Waffen zu ergreifen, ganz wie die Umstände damals es erheischten. Er war alsdann ein glücklicher Krieger, ein gerechter König und befestigte so seinen Thron, dass der Ruf seiner Macht weithin erscholl, bis nach Aegypten, wie die Chronik anführt, 2 Chron. 26, 8; oder wie es allgemeiner V. 15 heisst: „sein Name drang in die Ferne; denn wunderbar ward ihm geholfen, bis dass er mächtig war“. Vgl. hiermit Ps. 45, 5.

Erst nachdem er zu solchem Ansehen gelangt war und bereits auch ein ansehnliches Harem besass, muss er sich mit einer fremden Königstochter, die den Thronfolger gebären sollte, vermählt haben. Diess geht aus dem ganzen Gedichte aufs Klarste hervor. Die Pracht seines Hofes erklärt sich aus dem allgemeinen Wohlstande, den er begründete. Schon wegen Elat, von wo unter Salomo Schiffe nach Ofir giengen, wird er auch den Handel begünstigt haben. Darauf deuten ferner die Huldigungen hin, die man von den reichen tyrischen Kaufleuten erwarten durfte, Ps. 45, 13. Usia hatte unstreitig Verbindungen mit ihnen. Namentlich mochte er von ihnen, um

etwas Einzelnes zu erwähnen, das Elfenbein zu seinen Palästen bezogen haben; denn Tyrier handelten nach Ezech. 27, 15 vorzüglich damit und verbrauchten es selbst sehr luxuriös. Dass endlich auch musikalische Künste an Usias Hofe blühten, Ps. 45, 9, kann nicht auffallen. Wir wissen aus Amos Cap. 6, 5, dass damals im nördlichen Reiche sogar schon ein entartetes Dilettantenwesen in der Musik aufgekommen war. Auch Schriftstellerei und Schreiberwesen muss nach Ps. 45, 2 schon sehr allgemein gewesen sein, wofür ausser vielen andern auch die Schrift des Landmannes Amos als Beleg angeführt werden kann. Wir werden also unser Gedicht so wie die Vermählung des Königs etwa um's Jahr 800—790 ohne Schwierigkeit ansetzen dürfen.

Ist meine Vermuthung richtig, so ist der Name dieser Hauptgemahlin wohl Jeruscha (יְרוּשָׁא, in der Chron. יְרוּשָׁה) die Tochter des Zadoq, 2 Kön. 15, 33 und Mutter des Jotam, der seinem Vater Usia in der Regierung folgte. Der Name Jeruscha bedeutet wahrscheinlich die Besessene d. i. Gefesselte oder Gehegte nämlich des Herzens (vgl. Hiob, 17, 11), also die Begünstigte, Bevorzugte. Woher sie stammte, wer ihr Vater, der König (?) Zadoq war (Ps. 45, 14), lässt sich nicht mehr angeben. Genug, sie war eine Ausländerin, Ps. 45, 11, wahrscheinlich aber die Tochter eines den Hebräern stammverwandten, semitischen Königs, etwa aus Edom, wesshalb unsre Quellen wohl absichtlich ihre weitere Herkunft uns verschwiegen haben, indem der im Exil lebende Verf. der Königsbücher an einer solchen Ehe gerade damals grossen Anstoss nahm; Vgl. Obadja. Diese Ehe beendete vielleicht den Streit Usias mit Edom wegen Elat. Die Strafdrohung bei Amos 1, 11—12, würde, wenn sie auch erst nach jener Vermählung geschrieben sein sollte, nicht dagegen zeugen, da der Nationalsinn der Edomiter durch jenen Frieden nicht umgestimmt wurde. Jedoch enthalte ich mich lieber aller derartigen Vermuthungen, da die übrigen Zeugnisse für Usia überzeugend genug sind. Nur das ist noch zu bemerken, dass zu jener Zeit eine solche Ehe so wenig befremden konnte, als früher die Verbindung Salomos mit einer ägyptischen Prinzessin neben seinen moabitischen, ammonitischen, edomitischen und phönikischen Weibern. Vgl. 1 Kön. 11, 1.

4) Der Verfasser.

Aus der vertrauten Anrede an die Königin V. 11 — 12 lässt sich schliessen, dass der Dichter ein älterer Hausfreund des Königs Usia war. Ferner dürfen wir annehmen dass von unserm Dichter beim Regierungsantritte Usias ein prophetisch-dichterisches Wort, das etwa die Gedanken von V. 4—6 enthielt, gesprochen worden war.

Endlich ist zu beachten, dass der Dichter nach V. 18 des Namens unsers Königs bei allen Geschlechtern gedenken will, wobei der Ausdruck אַזְכִּירָה charakteristisch ist. Er will damit auf eine feine und gar nicht seltene Weise auf seinen eigenen Namen זְכַרְיָהוּ anspielen. Ich halte nämlich den in der Chronik (2 Chron. 26, 5) als Vertrauten und Berather Usias erwähnten Propheten Zacharja für den Verfasser unsers Liedes, das bei aller weltlichen Poesie echt prophetische Anklänge enthält, besonders V. 7—8 ausser dem mehrmals angeführten Segensspruch V. 4 — 6. Es hat durch dies prophetische Element so wie durch die eigenthümliche Auffassung des Königs Usia die grösste Aehnlichkeit mit Ps. 2 u. 110, die ich beide auf Usia beziehen und ebenfalls dem Dichter von Ps. 45 als Verfasser zuschreiben muss. Darüber später. Nur das sei hier kurz gesagt, dass Ps. 2 in den Anfang der kriegerischen Laufbahn Usias fällt, bevor noch seine Macht sich dauernd befestigt hatte. Auch Ps. 110 gehört dieser ersten, kämpfenden Periode an; daher auch der raschere, jugendlichkühnere Flug des ebenfalls noch jüngeren Dichters. In Ps. 45 erblicken wir den König schon auf dem Höhenpunkte seiner Macht; das Orakel hat sich erfüllt und der prophetische Dichter konnte neue Verheissungen daran knüpfen. Der Prophet Zacharja starb noch vor Usia. Auch der Geist und die Darstellung unsers Liedes führen auf einen etwas bejahrten Dichter. Nur ein solcher konnte die Königin als „Tochter“ anreden. Auch die kunstvolle, meisterhafte Form weist auf einen älteren Verfasser hin, der nicht mehr im ersten Feuereifer und im Sturm einer unmittelbaren Begeisterung dichtete, sondern mehr schon reflektirte.

5) Anmerkungen.

V. 1. Hier muss ich vor Allem an der Auffassung des ersten Wortes רָחַשׁ Anstoss nehmen. Es bedeutet eigentlich stossen,

im Syr. aufstossen, aufsprudeln und könnte daher wohl auf ein Hervorsprudeln und Hervorstossen von Worten übertragen worden sein, obwohl im Hebr. für diese Bezeichnung sonst נבע steht. Die Vulg. hat es so gefasst: hervorsprudeln, ausrülpson, eructavit: ebenso schon die 70: *εξηρευξατο ή καρδια μου λογον αγαθον*. Dabei ist nun zu bemerken, 1) dass diese Bedeutung des Wortes weder im Hebräischen, noch sonst in einem andern semitischen Dialekte irgendwo vorkommt. Allein fände sie sich auch, so wäre 2) diese Uebertragung für unser zartes Gedicht jedenfalls zu derb und plump, wie wenn man im Deutschen sagen wollte: „mein Herz rülpst (= stösst auf) ein schönes Wort.“ Will aber Jemand an diesen harten Ausdruck sich nicht stossen, so ist 3) zu sagen, dass diese Bedeutung überhaupt in den Zusammenhang unsers Liedes nicht passt, und zwar schon wegen des Herzens nicht, indem ja der Mund das Wort ausspricht, nicht das Herz, wie auch in demselben Verse, im dritten Gliede die Zunge als Werkzeug der Mittheilung genannt wird. Will man endlich 4) mit den meisten Neuern die Stelle gegen die Auffassung der Alten übersetzen: „mein Herz sprudelt oder wallt auf von einem schönen Wort,“ so ist dieser Sinn keineswegs so passend, als er auf den ersten Blick scheinen mag. Denn unser Dichter ist keineswegs von einer wallenden, inneren Unruhe ergriffen, (wofür sonst wohl רתח steht Hiob 30, 27, aber nicht רחשׁ); schon die klare, kunstvolle Form so wie der ganze Inhalt ist dagegen. Er hat keine neuen, tiefen Gedanken zu ergründen; er hat vielmehr nur wirklich vorhandene Zustände zu schildern. Dies poetische Wort, dies Kunstwerk, wie er selbst sein Gedicht nennt, liegt seiner innern Anschauung klar und vollendet vor; er weiss, was er sagen will und wünscht nur, dass die Zunge es geschickt und geläufig vorbringen möge. Desshalb will das Bild vom „Aufsprudeln“ in keiner Weise passen. Mir scheint, dass die Lesart falsch ist und יָרַשׁ gelesen werden muss: es besitzt, es hält = es hegt mein Herz ein schönes Wort u. s. w, Vgl. מוֹרָשֵׁי לְבָבִי die Hegungen meines Herzens, Hiob 17, 11: „abgebrochen sind meine Pläne, die mein Herz gehegt.“ Ist dies die echte Lesart, so wäre damit sogleich sehr sinnreich auf das eigentliche Thema des Liedes, auf die Königin יְרוּשָׁה angespielt, ähnlich wie der Dichter am Schluss des Gedichts seinen eigenen Namen anklingen lässt (s.

vorher), und es würde darin alsdann eine weitere Bestätigung meiner geschichtlichen Beziehung des ganzen Liedes zu finden sein.

Auf welche Weise aber רחש aus ירש entstanden sein mag, ob blos durch Verwechslung, die besonders bei der alten Schrift nahe lag, oder ob durch einen Gehörfehler aus ירש zunächst etwa חרש und daraus durch weitere Konjektur רחש wurde; ob die Alten die sehr seltene und sehr gewählte Bedeutung von ירש hier nicht mehr verstanden und desshalb absichtlich emmendirten, oder ob die jetzige Lesart dem reinen Zufalle ihr Dasein verdankt, das muss ich dahin gestellt sein lassen. Die Verwechslung war jedenfalls sehr leicht möglich. Ich begnüge mich hier damit, das Schwierige und Störende des jetzigen Textes hervorgehoben und eine passendere Lesart vorgeschlagen zu haben.

V. 3. Das Hofal הוּצַק steht hier in reflexiver Bedeutung, von der das Hof. wie alle semitischen Passivformen ausgegangen ist. Die Anmuth der Rede kann nicht auf die Lippen gegossen sein; sie kann sich aber wohl über die Lippen ergiessen. (Vgl. m. hebr. Wurzelwörterb. S. XXIII f. in der Vorrede, und meine Schrift: die Bildung und Bedeutung des Plural in den semit. u. indogerm. Spr. S. 53 ff.) V. 5, ist das erste Wort nicht ganz zu streichen mit Hitzig, indem der „Schmuck" für das Schwert stehen könnte. Indess würde dann doch für והדרך offenbar besser geradezu וחרבך dein Schwert, zu lesen sein, schon wegen des parallelen Ausdrucks: „so wird dich Wunder lehren deine Rechte." Allein wie passt zu dem Schwerte das Verbum צלח, das hier überhaupt so viel Schwierigkeit macht? Unstreitig ist zu emendiren וְדַרְכְּךָ צְלַח deinen Weg, deine Bahn vollende, vollführe glücklich! Sonst hat zwar nur das Hif. diese Bedeutung und steht namentlich so bei דֶּרֶךְ Ps. 37, 7. Deut. 28, 29; allein das Qal lässt sie ebenso leicht zu. Der Imperativ steht untergeordnet mit einem zweiten zusammen, so dass man übersetzen muss: „und deinen Weg vollendend fahr dahin!" Die Entstellung des masoretischen Textes ist hier ein reiner Schreibfehler, indem man wegen der Aehnlichkeit der Konsonanten das schliessende והדרך des 4. Verses auch in den Anfang des folgenden setzte. — Schwierig ist die Verbindung עַנְוָה־צֶדֶק und besonders die Bedeutung des ersten Wortes. Man nimmt dies sonst nicht vorkommende Wort gewöhnlich als gleichbedeutend mit עֲנָוָה Beugung, Niederbeu-

gung, daher von Menschen gesagt: Demuth, von Gott: Gnade, Herablassung. Allein es ist nicht abzusehen, wie der König für die Demuth, die hier zwischen Treue und Recht in der Mitte stünde, die Waffen ergreifen und wunderbare Heldenthaten ausführen soll. Die erträglichste und auch grammatisch natürlichste Auffassung ist die von Hitzig, wonach beide Wörter ein Kompositum bilden. Die Demuth, die gerecht ist, „die fromme Unschuld,“ wie Hitzig übersetzt, sollen die eigenen Unterthanen des Königs, die Israeliten sein. Allein diese Uebertragung und Beschränkung hat ebenfalls ihr Hartes und Störendes. Der Sinn muss allgemeiner sein. Er soll nicht blos sein Lebenlang für seine gebeugten Unterthanen das Schwert ziehen, sondern auch für sich selbst; V. 6—7, 17—18; aber der Krieg soll immer ein gerechter sein.

Offenbar müssen sich עַל־דְבַר und עַל־עַנְוָה entsprechen. Letzteres steht hier wie sonst יַעֲנֶה oder מַעֲנֶה Absicht, Zweck, Sprw. 16, 4, daher ganz wie לְמַעַן zum Zweck, wegen, um — willen. Also: „deine Laufbahn vollendend fahr dahin für die Sache der Wahrheit und um des Rechtes willen!“ Die Dichtersprache liebt eine solche Fülle, ohne welche dies Versglied hier auch zu kurz wäre. Ueber die Verbindung vgl. Mich. 1, 11. — Vers 6 ist der Zwischensatz, der mit עַמִּים beginnt, als Zustandssatz zu fassen; nur so ist er deutlich. — V. 7, die grammatisch allein zu rechtfertigende Uebersetzung: „dein Thron ist Gottesthron“ (vgl. Ewald, Lehrb. §. 274, b,) ist dem Sinne nach jedenfalls falsch. Der Dichter ist nicht so vermessen, die königliche Herrschaft mit der göttlichen in der Art zu identificiren; er lässt ihn nur von Gott gesegnet und gesalbt sein, V. 3, 8. Vielmehr steht אלהים hier in seiner ursprünglichen Abstraktbedeutung für Herrschaft = Herrscher überhaupt wie Richt. 5, 8. (Vgl. meine Schrift: die Bildung u. Bed. des Plural u. s. w. S. 22 ff.) Der Ausdruck: כִּסֵּא אלהים ist also nur eine gewähltere und eigenthümlichere Bezeichnung für כִּסֵּא הַמַּמְלָכָה Herrscherthron, Königsthron und hier zugleich auch desshalb gesetzt, weil im folgenden Gliede das entsprechende מַלְכוּת schon vorkommt. Ausserdem ist die zweite Vershälfte ein offenbarer Zustandssatz der den Grund für die stete Dauer dieser Herrschaft angeben soll. Die Kopula fehlt hier wie V. 6. 15. Ps. 110, 3. — V. 9 steht מִנִּי am wahrscheinlichsten für מִנִּים Saiten,

Ps. 150, 4. Das *m* des Plural fällt nämlich zuweilen ab, wenn das Wort in der Pausa steht, (vgl. m. B. Ueber den Plural u. s. w. S. 4 f.) wesshalb wir entweder מִנִּים emmendiren, oder das verkürzte Wort dem Verbum werden nachstellen müssen, wodurch es überhaupt seine ganz regelmässige Stellung im Satze erhält. — V. 12 kann וְיִתְאָו nicht mit Ewald als Jussiv gefasst werden. Es ist das verkürzte Imperf. Hitp. mit dem Vav der Folge und kann schon grammatisch nicht bedeuten: begehren lassen, wie Ew. erklärt, sondern für sich begehren, zum Genuss begehren. Die Uebersetzung: „lass den König deine Schönheit begehren," bedeutet aber auch im Deutschen nicht, was sie doch bedeuten soll: lass ihn deine Schönheit geniessen, sondern: mach ihn lüstern danach, lass ihn danach lechzen und schmachten! also das gerade Gegentheil von williger Hingebung. Das Verbum ist einzig richtig und passend mit Hitzig als Bedingungssatz zu fassen: verlangt der König nach deiner Schönheit, d. i. wenn er danach verlangt, also: so oft er nach deiner Schönheit verlangt, so huldige ihm! Vgl. Ewald, Lehrb §. 344. — V. 13 ist schon oben S. 277 erklärt. V. 14. Schwierig ist hier פְּנִימָה. Es kann nicht bedeuten: „im Innern des Palastes, im Gemach" wie man gewöhnlich erklärt; denn erst V. 16 wird der Einzug beschrieben. Ebenso wenig passt Ewalds Deutung: „hinein = sie zieht ein," in den Palast. Der Fortschritt der Schilderung wird dadurch sehr steif und schleppend, indem alle 3 Verse von diesem Einzuge handeln. Vielmehr steht der alte adverbiale Akkusativ פנימה (vgl. meine Schrift: Ueber den Plural S. 15) hier in der Hauptbedeutung von פָּנִים Gesicht = Aussehn, das Aeussere, und der Vers muss übersetzt werden: „Ganz Pracht ist die Königstochter nach dem Aussehn = dem Aussehn nach, von Goldgewirktem ist ihr Gewand." Die zweite Vershälfte erklärt die erste näher. — V. 15. Die Präp. לְ im Anfange beschreibt die Art und Weise und bildet ein Adverb, als bunt = buntgestickt, buntgekleidet. Ewald, Lehrb. §. 217, d. Die beiden Schlussworte dieses Verses, מוּבָאוֹת לָךְ sind augenscheinlich eine Glosse. Die ganze Schilderung V. 14—16, wie die Königin von ihren Gespielinnen begleitet in den Palast zum Könige geführt wird, ist in der dritten Person gehalten. Unser Vers selbst lautet: „buntgekleidet wird sie zum König geführt, indem Jungfrauen, ihre

Freundinnen, ihr folgen." Dazu bemerkte ein alter Leser in Bezug auf die Jungfrauen: „die hergeführt sind zu Dir" (o Königin), was weder zum Vorhergehenden. noch zum Folgenden irgendwie passt. Schon des sonst sehr gleichmässigen Versbaues wegen sind diese zwei Worte, wie Jeder fühlen muss, äusserst störend, schleppend und desshalb zu streichen. Sie sind ausserdem in diesem Zusammenhange genau besehen völlig sinnlos. Auch Hitzigs abweichende Uebersetzung ändert in dieser Beziehung nichts: „Auf die bunten Polster wird sie dem Könige zugeführt; Jungfrauen hinter ihr her, ihre Gespielinnen werden zu Dir gebracht". Was soll denn das heissen, dass die Königin dem Könige zugeführt wird, und ihre sie begleitenden Freundinnen, die also längst bei ihr waren, zu ihr gebracht werden? Sodann ist Hitzigs Auffassung des ersten Verses wohl nicht zu rechtfertigen. „Auf die Polster," oder „auf die buntgewirkten Decken" kann לִרְקָמוֹת nicht bedeuten, besonders nicht in diesem Zusammenhange. Schon der Parallelismus mit dem vorhergehenden Verse verlangt, hierbei an buntgestickte Kleider zu denken. Fasst man V. 14 richtig wie er oben erklärt worden und beachtet den Zustandssatz V. 15, so fällt jener Zusatz von selbst hinweg. Dann wird der Gedanke von V. 15 im folgenden Verse wieder aufgenommen und zum völligen Abschlusse gebracht, indem das Ziel des Zugs, der Palast des Königs erreicht ist.

(Ueber Ps. 2 u. 110 im nächsten Heft.)

V.

Ueber historisehe Kritik und ihre Anwendung auf die christlichen Religionsurkunden.

Von dem Herausgeber.

Die historische Kritik ist eine Kunst, welche vorzugsweise der neueren Zeit angehört. Von den Alten nur sehr unvollständig geübt, im Mittelalter fast verschwunden, hat sie für uns nicht blos in theoretischer, sondern selbst in praktischer Beziehung die grösste

Bedeutung erlangt, und wie sie schon in dem grossen Befreiungskampfe des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts kräftig mitgewirkt hat, so ist sie seitdem einer der stärksten Hebel des geistigen Fortschritts gewesen, und hat unaufhörlich daran gearbeitet, verjährte Vorurtheile zu zerstören, unberechtigte Ansprüche zu prüfen, sein Thun und seine Geschichte dem denkenden Geiste durchsichtiger zu machen. Diese ihre Bedeutung musste die Kritik um so mehr auch auf dem theologischen Felde bewähren, je reicheren Stoff für ihre Thätigkeit sie hier vorfand; ja die Theologie ist neben der Philologie die hauptsächlichste Veranlassung zur Ausbildung dieser Kunst geworden. Nirgends musste sie aber auch grösseren Widerstand finden, als hier, wo die höchsten Interessen des Menschen mit dem Glauben an geschichtliche Thatsachen so eng verflochten und nach gewöhnlicher Vorstellung schlechthin daran gebunden sind. Kein Wunder daher, dass die Geschichte der Theologie seit vier Jahrhunderten einen unausgesetzten Kampf der historischen Kritik mit dem Auktoritätsglauben darstellt, einen Kampf, worin zwar die erstere ihrem Gegner ein Stück Land um das andere abgerungen, ihn aus einem Schlupfwinkel in den anderen verfolgt hat, worin aber auch das Misstrauen und die Erbitterung gegen sie in demselben Maasse gestiegen ist, wie die Kühnheit ihres Verfahrens und die Klarheit ihres Bewusstseins über ihre Aufgabe und ihre Rechte. Wir sind weit entfernt, uns über eine so nothwendige und natürliche Erscheinung zu beklagen, so vielem gerechten Tadel auch in dieser Beziehung das Benehmen mancher Einzelnen unterliegen mag; wir sind auch nicht sanguinisch genug, um zu glauben, dass sich die tiefliegenden Ursachen derselben blos durch theoretische Erörterungen heben lassen; darum sind aber diese doch nicht überflüssig, und so mögen vielleicht auch die nachstehenden Bemerkungen dazu beitragen, den oder jenen auf richtigere Ansichten über eine Lebensfrage der Theologie zu führen.

Die Nothwendigkeit der historischen Kritik liegt im Allgemeinen in der Natur der Geschichtschreibung und des Materials, mit dem sie arbeitet. Alle Geschichtschreibung beruht auf der Ueberlieferung und Erinnerung; selbst wenn der Historiker aus eigener Anschauung berichtet, ist doch sein Bericht durch seine subjektive Auffassung und Erinnerung bedingt; weit in den meisten Fällen aber wird er

sich, selbst für die Darstellung gleichzeitiger Ereignisse, an die Zeugnisse Anderer halten müssen. Es sind also überhaupt nicht unmittelbar die Thatsachen selbst, mit denen er es zu thun hat, sondern die Vorstellungen der Menschen über die Thatsachen, der Reflex derselben im Bewusstsein, und seine Aufgabe ist, aus diesen Ueberlieferungen, Vorstellungen und Zeugnissen den objektiven Thatbestand herzustellen. Diess kann nun allerdings unter Umständen ein sehr einfaches Geschäft sein; wo eine Thatsache durch völlig übereinstimmende Aussagen unmittelbarer Zeugen verbürgt ist, ist die Sache so leicht, dass wir uns des Schlusses von dem Bericht auf den Thatbestand kaum bewusst werden, und jenen ohne Weiteres mit der Thatsache identificiren. In demselben Maasse dagegen, als die Reihe der Vermittlungen, durch welche die Kunde von einem Ereigniss zu uns gekommen ist, zunimmt, und ihre einzelnen Glieder sich unserem Blick entziehen, wird die Aufgabe schwieriger und das Bedürfniss einer besonnenen und scharfen Unterscheidung zwischen dem objektiven Thatbestand und der subjektiven Auffassung dieses Thatbestands dringender. Schon an und für sich ist das unveränderte Aufnehmen und Wiedergeben einer Thatsache durchaus nichts so Leichtes, als man es sich gewöhnlich vorstellt. Die Thatsache als solche, in ihrer ganzen empirischen Vollständigkeit, kann nicht in das Bewusstsein aufgenommen werden, sondern Jeder kann sie nur so auffassen und berichten, wie sie sich ihm darstellt; jede, selbst die einfachste Erfahrung ist durch die eigene Thätigkeit des Subjekts vermittelt, ebendesswegen aber auch durch die eigenthümliche Beschaffenheit desselben bestimmt. Dieser subjektiven Vermittlung ihrer Erfahrungen sind sich aber die Wenigsten bewusst; die Wenigsten wissen, dass ihre Vorstellung von der Sache noch etwas Anderes ist, als die Sache selbst, und dass es einer fortwährenden scharfen Ueberwachung des eigenen Thuns bedarf, um das Eindringen subjektiver Voraussetzungen in die objektive Beobachtung zu verhüten. Eine reine Empirie ist daher gar nicht so häufig, als man wohl glaubt; diejenigen, welche einen irgend zusammengesetzten Vorgang rein zu beobachten und ohne entstellende Zuthaten zu erzählen wissen, sind verhältnissmässig selten; weil die Meisten sind durchaus unfähig, eine Thatsache rein aufzufassen und zu überliefern, denn zu diesem Geschäft gehört eben das, was den Meisten fehlt:

Aufmerksamkeit auf sich selbst, Unbefangenheit, Klarheit des Bewusstseins, Uebung im Beobachten, Kritik. So zeigt auch die tägliche Erfahrung, dass es nichts so Unglaubliches und Unmögliches giebt, was nicht eine Menge von Leuten gesehen haben wollen; und gesehen haben sie es in der Regel auch wirklich, d. h. es hat sich ihrem Bewusstsein als objektive Erscheinung dargestellt; daraus folgt aber noch lange nicht, dass es auch geschehen ist. Lasst einen Taschenspieler vor einer noch so grossen Versammlung Ungebildeter seine Künste machen, und sie Alle werden gesehen haben, wie er in wenigen Sekunden ein Ei in eine Henne verwandelte. Was sie wirklich gesehen haben, ist nur, dass zuerst ein Ei unter dem Hute war, und nachher eine Henne, die Art und den Grund dieser Veränderung haben sie nicht gesehen, aber sie ergänzen sich diesen Mangel durch die Einbildungskraft, lassen das Ei in die Henne verwandelt worden sein, und wissen nicht, dass diess nur ihre subjektive Combination ist, nicht der Thatbestand selbst. So sehen auch die meisten Menschen, dass die Sonne um die Erde läuft, und es hat die verwickeltsten Zurüstungen und das tiefste Nachdenken gekostet, um die Welt zu überzeugen, dass dieses vermeintlich Gesehene nicht wirklich gesehen werden kann. Ja es werden eine Menge Dinge gesehen, die auch nicht einmal in einer objektiven Erscheinung, sondern ausschliesslich in der Phantasie des Subjekts vorhanden sind; die meisten Geistererscheinungen z. B. haben keinen andern Grund, eine Unzahl von Wundererzählungen ist ohne allen äusseren Anlass, rein als Reflex der subjektiven Stimmungen und Voraussetzungen entstanden, und selbst ganzen Versammlungen haben sich sehnsüchtige Wünsche und Gebete bis zu wirklichen vermeintlich objektiven Anschauungen gesteigert; jene Vision z. B., welche die auf dem Markte zu Münster versammelten Wiedertäufer in Masse hatten, war schwerlich etwas Anderes als eine Projektion ihres erregten religiösen Bewusstseins.

Ist nun schon die einfache Auffassung einer gegenwärtigen Thatsache nicht Jedermanns Sache, und der Schluss von der Aussage eines Augenzeugen auf den Thatbestand keineswegs unbedingt zulässig, so liegt dieser noch weit weniger auf der flachen Hand, wenn die ursprünglichen Zeugenaussagen erst durch weitere Mittelglieder auf uns gekommen sind. Die Frage, welche schon bei Aussagen

von Augenzeugen nicht umgangen werden kann, nach der Zuverlässigkeit, Unbefangenheit und Beobachtungsgabe dieser Zeugen, wiederholt sich bei jeder einzelnen von den Vermittlungen, durch die uns eine Erzählung überliefert ist, die Möglichkeit der Täuschung wächst in geradem Verhältniss mit der Zahl jener Vermittlungen, und sobald die Reihe derselben einen etwas grösseren Umfang erreicht, wird die ganze Ueberlieferung so unsicher, dass die geringste innere oder äussere Unwahrscheinlichkeit hinreicht, sie völlig in Frage zu stellen. Wie wenig in dieser Beziehung selbst die grösste Nähe der Zeit und des Orts vor Entstellung des Thatbestands schützt, zeigt die tägliche Erfahrung. Jeder, der schon die Entstehung und Verbreitung gewöhnlicher Gerüchte beobachtet hat, wird zugeben, dass innerhalb weniger Tage, ja Stunden, selbst ohne absichtliche Täuschung von irgend einer Seite her, völlig sagenhafte und sogar mythische Erzählungen in Umlauf kommen können. Ungleich verwickelter wird aber freilich die Untersuchung, wenn sich eine Erzählung längere Zeit nur in der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt hat. In diesem Fall ist die Möglichkeit einer missverständlichen Auffassung, einer Verwechslung und Vermischung verschiedener Vorfälle, einer Entstellung des Thatbestands durch Auslassung wesentlicher Züge und willkührliche Hinzufügung anderer, mit Einem Wort, die Möglichkeit und selbst die Wahrscheinlichkeit der mannigfaltigsten Täuschung so gross, dass es kaum noch besonderer Merkmale des Ungeschichtlichen bedarf, um eine derartige Sage für den Historiker unbrauchbar zu machen. Eine sehr wesentliche Abhülfe hiegegen gewährt allerdings die schriftliche Aufzeichnung. Allein für's Erste giebt uns auch diese nicht unmittelbar die Thatsache, sondern immer nur die Aussagen Einzelner über gewisse Thatsachen, inwiefern aber diese Aussagen Glauben verdienen, auf welche Quellen sie sich stützen, ob sie diese treu wiedergeben, muss in jedem einzelnen Falle besonders untersucht werden. Sodann kommen hier alle die endlosen Fragen der litterarischen Kritik in's Spiel, die Fragen nach der Integrität und Authentie der jeweiligen Quellenschriften, nach den Zeugen, welche diese Schriften verbürgen und der Zuverlässigkeit dieser Zeugen selbst u. s. f. — Untersuchungen, die in vielen Fällen allerdings wenige Schwierigkeit haben, in anderen dagegen sich so sehr verwickeln, dass es der feinsten und umfassendsten

Hülfsmittel bedarf, um durch die Dunkelheit, welche auf den geschichtlichen Urkunden lastet, zu den Thatsachen, von denen sie Zeugniss ablegen sollten, durchzudringen.

Alle diese Schwierigkeiten werden durch den Umstand unendlich gesteigert, dass weit bei den Meisten, und je wichtiger ein geschichtliches Ereigniss ist um so mehr, praktische Interessen auf ihre Auffassung und Ueberlieferung einen Einfluss gewinnen, der nicht selten den historischen Sinn völlig verdrängt, und willkührliche Behauptungen an die Stelle der sachgetreuen Berichterstattung treten lässt. Gerade diesem praktischen Interesse hat man zwar vielfach die entgegengesetzte Wirkung zugeschrieben, wenn es in Beziehung auf die biblischen Schriften eine stehende Behauptung der Apologetik ist, dass die hohe Wichtigkeit ihres Inhalts sowohl ihre Verfasser als die Kirchenlehrer, auf deren Zeugniss die Anerkennung jener Schriften beruht, zur gewissenhaftesten Prüfung der betreffenden Ueberlieferungen habe bestimmen müssen. In der Natur der Sache liegt aber vielmehr das Entgegengesetzte, dass in demselben Grade, als das dogmatische und praktische Interesse an Bedeutung gewinnt, der historische und kritische Sinn zurücktritt, dass Jeder glaubt, was er wünscht, und läugnet, was ihm lästig ist, dass eine unbefangene geschichtliche Prüfung erst da anfängt, wo die unmittelbare persönliche Betheiligung an den Ereignissen aufhört, wo das Resultat nicht zum Voraus als wahrscheinlich, oder gar als unerlässlich, als Bedingung der Seligkeit feststeht, dass Niemand der historischen Kritik fähig ist, der nicht bei seinen Untersuchungen von allen persönlichen Neigungen und Abneigungen zu abstrahiren, und seine Ergebnisse rein aus der Nothwendigkeit der Sache zu gewinnen im Stande ist. Dasselbe bezeugt aber auch die tägliche Erfahrung. Oder sind es etwa nur unbedeutende Vorfälle, in deren Erfindung und Ausschmückung die Sagenbildung thätig ist, finden wir nicht den grössten Reichthum an Gerüchten aller Art und die grösste Bereitwilligkeit zu ihrer unbedingten Annahme oder Verwerfung immer da, wo Fragen von allgemeinerer Bedeutung die Leidenschaften aufregen, die Phantasie beleben, und den skeptischen Verstand überwältigen, in religiösen und politischen Partheikämpfen? Je tiefer eine Zeit und Parthei durch praktische Fragen bewegt wird, je ausschliesslicher diese alles Interesse in Anspruch nehmen, um so weniger unbefangenen geschicht-

lichen Sinn kann man von ihr erwarten, um so misstrauischer muss man gegen alle Ueberlieferungen sein, die von ihr ausgehen. In besonderem Maasse gilt diess aber von religiösen Bewegungen. Denn da der Religiöse überhaupt weniger in der konkreten Gegenwart lebt, als in der jenseitigen Welt der religiösen Vorstellungen und der inneren Welt des Gemüths, so ist mit lebhafter religiöser Erregtheit sehr häufig und naturgemäss eine Gleichgültigkeit gegen das Aeussere und die empirische Wirklichkeit überhaupt verbunden, welche zur scharfen Auffassung des Thatsächlichen unfähig macht, die Bestimmtheit des wirklichen Geschehens hinter seiner religiösen Bedeutung zurücktreten lässt, und die Geschichte zum unselbständigen Vehikel für die religiösen Ideen herabsetzt.

Dieser störende Einfluss des praktischen Interesses auf die geschichtliche Ueberlieferung äussert sich nun in zwei Formen, zwischen denen sich aber in der Wirklichkeit, wie natürlich, keine unverrückbare Grenzlinie ziehen lässt, bald in bewusster und absichtlicher, bald in unbewusster Veränderung des geschichtlichen Thatbestands. Das Letztere ist ohne Zweifel der ungleich gewöhnlichere Fall, in der neueren Zeit besonders, die vermöge ihres geschärfteren historischen Gewissens vor wissentlicher Fälschung zurückschreckt: man hört und beobachtet mit vorgefassten Meinungen, man stellt die Thatsachen unter unrichtige Gesichtspunkte, man verwechselt das eigene Urtheil mit dem objektiv Gesehenen und Gehörten, man schliesst von dem, was man sich als nothwendig und wahrscheinlich denkt, auf die wirklichen Vorgänge, und man erfindet sich mit dem Allem am Ende statt der thatsächlichen eine willkührlich ersonnene, ganz aus apriorischen Voraussetzungen construirte Geschichte. Diess ist der Verlauf der Mythenbildung, wie wir ihn im Kleinen tagtäglich beobachten können. Man ist überzeugt: so und so muss es gehen oder gegangen sein, und man folgert aus dieser Voraussetzung mit scheinbarem logischem Recht, dass es auch wirklich so gegangen sei. Auf diesem Schluss vom Nothwendigen auf das Wirkliche beruhen alle Mythen. Auch die bewusstere Veränderung des Thatbestandes ist jedoch gar nicht so selten, als man vielleicht glauben möchte, und es haftete nicht zu jeder Zeit der gleiche moralische Makel auf ihr, wie in der unsrigen. Die Beurtheilung dieses Verfahrens aus dem moralischen Gesichtspunkt setzt selbst schon eine

bedeutendere Entwicklung des historisch kritischen Sinnes voraus, denn nur unter dieser Voraussetzung wird der äusseren Thatsache überhaupt eine solche Bedeutung beigelegt werden, dass gewissenhafte Treue in ihrer Ueberlieferung zur Pflicht wird; fehlt sie dagegen, hat die geschichtliche Erscheinung für das Bewusstsein überhaupt noch keinen selbständigen Werth, wird sie noch nicht aus dem theoretischen Gesichtspunkt betrachtet, dem die Geschichte um ihrer selbst willen wichtig ist, sondern erst aus dem praktischen, der sie als ein Mittel zur Verbreitung moralischer, religiöser, politischer Ideen behandelt, so wird sich auch der Einzelne noch nicht zur unveränderten Fortpflanzung der geschichtlichen Ueberlieferung verpflichtet fühlen, die Wirklichkeit einer Erzählung wird ihm Nebensache, die Wahrheit der an sie geknüpften Idee das allein Wichtige sein, und kein moralisches Bedenken wird ihn abhalten können, jenes Faktische aus der Idee heraus umzubilden. Der Historiker ist auf dieser Stufe noch halb Dichter, und verhält sich zu seinem Stoffe mit ähnlicher Freiheit, wie jener zu dem seinigen; zwischen seinem Thun und dem eines „Betrügers" ist in moralischer Beziehung der grösste Unterschied, aber für die Treue der geschichtlichen Ueberlieferung ist der Erfolg der gleiche.

Es konnten hier nur die hauptsächlichsten von den Punkten bezeichnet werden, durch welche die Nothwendigkeit der historischen Kritik bedingt ist. Auch aus diesen kurzen Andeutungen wird aber hervorgehen, wie unentbehrlich diese für den Geschichtsforscher und wie umfassend ihr Geschäft ist. Die geschichtlichen Zeugnisse sind auf allen Punkten mit subjektiven Zuthaten versetzt, oder können es wenigstens sein. Die Auffassung, die Ueberlieferung, die Darstellung der Thatsachen ist immer durch das Subjekt und sein Bewusstsein vermittelt, es ist gar nicht zu vermeiden, dass zum geschichtlichen Stoff, während er diese Vermittlung durchläuft, aus dem sonstigen Inhalt des Bewusstseins allerlei neue Bestandtheile hinzukommen, und je zahlreicher die Vermittler der Ueberlieferung sind, je weniger sie entwickelten historischen Sinn und kritischen Geist haben, je ausschliesslicher sie von anderweitigen, praktischen Interessen bestimmt werden, um so grösser wird die Gefahr sein, dass sie uns statt der wirklichen nur eine sagenhafte, aus dogmatischem Standpunkt construirte, praktischen Zwecken dienende Geschichte über-

liefern. Dieser Gefahr zu begegnen, und aus der geschichtlichen Ueberlieferung den wirklichen Hergang herauszustellen ist die Aufgabe der Kritik; diese ist daher überhaupt der Inbegriff aller der logischen Operationen, durch welche der objektive Thatbestand von den subjektiven Zuthaten unterschieden wird, die sich im Verlaufe der geschichtlichen Ueberlieferung mit ihm vermischt haben. Die Kritik leistet insofern dem Geschichtsforscher ganz dasselbe, was dem Naturforscher das Experiment; wie dieser das Wesen einer Erscheinung dadurch kennen lernt, dass er sie isolirt, fremdartige Einflüsse von ihr ausscheidet, und auf diesem Wege ihre reine Anschauung gewinnt, so muss der Historiker, um die Thatsachen rein aufzufassen, gleichfalls alles Ungeschichtliche, mit dem sie in der Ueberlieferung verwickelt zu sein pflegen, von ihnen ausscheiden.

Gilt nun dieses nur von der profanen Geschichte und ihren Quellen, oder auch von den christlichen Religionsurkunden und der in diesen enthaltenen Ueberlieferung? Es wird heutzutage kaum noch Jemand geben, der das Letztere schlechthin zu läugnen den Muth hätte. Selbst die strengste Inspirationstheorie schützt nicht vor diesem Zugeständniss. Und wären die biblischen Schriften ihren Verfassern vom heil. Geist Wort für Wort in die Feder diktirt, wir haben dieselben doch nur aus menschlichen Händen empfangen, und müssen nothwendig erst prüfen, ob das, was uns diese überliefert haben, auch das Gepräge jenes höheren Ursprungs trägt, ob nichts von dem ursprünglichen Besitze verloren gegangen, nichts Ungehöriges hereingekommen ist, ehe wir den Empfang desselben bescheinigen. Nur in Einem Fall wäre diess überflüssig, wenn jene Voraussetzung selbst unrichtig wäre, wenn es in Wahrheit nicht eine menschliche, sondern gleichfalls eine absolute Beglaubigung wäre, worauf sich die Annahme jener Schriften stützt. Diess ist auch wirklich die Behauptung des Katholicismus: die Kirche übergiebt hier die Schrift mit unmittelbar göttlicher Auktorität an den Einzelnen und erklärt sie mit eben dieser unfehlbaren Sicherheit. Der Protestantismus hat diesen Anspruch als eine unbegründete Usurpation und eine unerträgliche Beherrschung der Gewissens- und Denkfreiheit zurückgewiesen, um aber doch eine göttliche Beglaubigung für die heil. Schriften zu haben, setzten unsere alten Theologen an die Stelle der kirchlichen Bestimmungen das innere Zeugniss des heil. Geistes, das auch

in unserer Zeit wieder von Vielen unter modernerem Namen, als christliches Bewusstsein, innere Erfahrung, religiöses Gefühl, Sinn für das Hohe und Herrliche in der Schrift u. s. w. zur letzten kritischen Instanz gemacht wird. In Wahrheit ist nun damit bereits die Berechtigung der Kritik in dieser Frage zugegeben, denn wenn die Entscheidung über den Ursprung und Charakter der Schrift in's Innere des Subjekts verlegt ist, so ist ebendamit dieses, das Selbstbewusstsein, zum Richter über die Schrift gesetzt, und das Verhalten desselben zu der letztern ein kritisches. Sofern diess aber hier noch nicht mit Bewusstsein ausgesprochen, das Zeugniss des Geistes vielmehr als eine absolute Instanz gegen die Kritik gebraucht wird, liegt auch das Willkührliche und Unhaltbare dieser Beweisführung zu Tage. Was ist denn das sogenannte Zeugniss des Geistes Anderes, als das Bewusstsein des Subjekts über das, was es beim Gebrauch der biblischen Schriften empfunden, gedacht, gewollt, überhaupt innerlich erfahren hat? Ist aber dieses Bewusstsein schon in Betreff seines nächsten Gegenstandes nichts weniger als unfehlbar — denn wie oft täuscht sich der Mensch nicht über den eigentlichen Ursprung und die wahre Beschaffenheit seiner Gefühle! — so könnte es sich auch in keinem Fall über diesen hinaus, auf das Gebiet einer äusseren Erfahrung erstrecken, die unmittelbar mit dem religiösen Gefühl gar nichts zu thun hat. Wovon ich mich durch's Gefühl versichern kann, das sind immer nur diese bestimmten Zustände meines Innern; schon der psychologische Ursprung und die Motive dieser Zustände aber verbergen sich nicht selten dem unmittelbaren Gefühl und müssen durch verständige Reflexion aufgesucht werden; die Entscheidung geschichtlicher Fragen vollends liegt gänzlich ausser seinem Bereiche, und jeder Versuch, sie auf diesem Wege zu erreichen, kann nur zu endlosem Zwiespalt der Meinungen und völliger Verkehrung aller historischen Gesichtspunkte hinführen. Das Zeugniss des Geistes kann nur darthun, dass der Einzelne vom Lesen der Schrift gewisse Eindrücke erhalten zu haben überzeugt ist; ob er sie wirklich daher, und ausschliesslich daher habe, ist bereits unsicher; noch weniger lässt sich auf diesen Beweisgrund ein objektives Urtheil über den wirklichen religiösen, sittlichen, dogmatischen Werth der Schrift gründen; stände es aber auch in allen diesen Beziehungen anders, so könnte doch jenes Zeugniss in keinem Fall zur Be-

glaubigung von Dingen gebraucht werden, über die das Subjekt gar nie eine Erfahrung haben konnte, wie diess bei dem geschichtlichen Ursprung der biblischen Schriften unläugbar der Fall ist: daraus, dass mich eine Schrift religiös anregt und veredelt, folgt doch entfernt nicht, wann sie geschrieben wurde und wie ihr Verfasser geheissen hat, die Entscheidung dieser geschichtlichen Fragen muss vielmehr ausschliesslich der gelehrten Forschung und wissenschaftlichen Kritik überlassen werden. Dasselbe aber, was von den menschlichen Urhebern der biblischen Schriften gilt, müsste auch von ihrem höheren Ursprung aus übernatürlicher Eingebung gelten; auch dieser ist eine ausserhalb meiner selbst vorgegangene Thatsache, über die mich mein unmittelbares Gefühl unmöglich unterrichten, von der mir vielmehr nur auf dem Wege der Ueberlieferung Kunde zugekommen sein kann, die aus diesem Grunde ganz durch die gleichen Beweismittel, wie jede andere Thatsache, beglaubigt werden müsste und ganz der gleichen kritischen Beurtheilung unterliegt.

Nun darf man freilich diese Aufgabe nur scharf und bestimmt aufstellen, um auch alsbald einzusehen, dass sie schlechterdings nicht zu lösen ist. Der vorausgesetzte Ursprung der heiligen Schriften aus göttlicher Eingebung ist eine Thatsache, wie sie im ganzen Umfang unserer sonstigen Erfahrung nicht vorkommt, wofür uns diese nicht die mindeste Analogie darbietet, die wir auch aus dem allgemeinen Wesen des menschlichen Geistes und seinen Gesetzen nicht zu erklären wissen, sie ist mit Einem Wort ein Wunder. Ein Wunder aber — diess ist seit Hume und Rousseau unzähligemale gezeigt worden — lässt sich auf historischem Wege schlechterdings nicht beweisen. Was ist denn ein Wunder? Der Philosoph muss sagen: eine unmögliche Wirklichkeit, eine Erscheinung, die den Gesetzen der Erscheinungswelt, den Naturgesetzen, zuwiderläuft; der Historiker wird wenigstens antworten dürfen: eine schlechthin einzige und beispiellose Erscheinung. Was ist nun aber wahrscheinlicher, dass sich eine Thatsache zugetragen habe, die aller sonstigen Erfahrung und ihren Gesetzen widerstreitet, oder dass in der Ueberlieferung über eine solche Thatsache eine Täuschung oder ein Irrthum stecke? Die geschichtliche Wahrscheinlichkeit würde unter allen Umständen für die letztere Annahme entscheiden, die Beglaubigung eines Wunders möchte so stark sein, als sie wollte, denn dass sich

vermeintlich untadelhafte Zeugen geirrt haben, ist nicht ohne Beispiel, dass dagegen Wunder geschehen seien, ist ohne alle Analogie. Wie wenig entsprechen aber alle die Beweise, welche für die Thatsächlichkeit der Wunder beigebracht werden, den Anforderungen, die wir an ein unumstössliches Zeugniss machen müssen!

Jener Satz wird auch im Allgemeinen ohne Widerrede anerkannt. Erzählt einem nüchternen und verständigen Manne ein Ereigniss, das durchaus keine natürliche Erklärung zulässt, gebt ihm die sichersten Bürgschaften für seine Wahrheit, stellt ihm hundert Zeugen, er wird nichts destoweniger ungläubig den Kopf schütteln, und wird dabei bleiben, dass sich alle diese Zeugen getäuscht haben, und dass jenes Ereigniss entweder gar nicht oder anders vorgefallen sein müsse [1]). Nicht anders urtheilen wir Protestanten sonst auch über die Wunder auf religiösem Gebiete, über die Legenden des Mittelalters und die Wunderberichte der Kirchenväter. Welche Menge von ausserordentlichen Vorfällen erzählt nicht — um von vielen Beispielen nur Eines anzuführen — Augustin Civ. D. XXII, 8, zum Theil als Augenzeuge! Während seines Aufenthalts zu Mailand haben sich die Reliquien der Märtyrer Protasius und Gervasius Angesichts einer unermesslichen Volksmenge durch die Heilung eines Blinden bewährt; einem Rechtsanwalt Innocentius sei in Gegenwart Augustins eine bösartige Fistel durch Gebet so vollkommen und augenblicklich geheilt worden, dass der Arzt, der sie operiren wollte, eine festgeschlossene Narbe an ihrer Stelle fand; eine fromme Frau sei in Folge einer vorhergegangenen Offenbarung im Traum, durch das Zeichen des Kreuzes auf der Stelle vom Brustkrebs befreit worden; ein Arzt, der von heftigem Podagra geplagt war, habe dasselbe während seiner Taufe plötzlich und für Zeitlebens verloren,

---

1) Sehr treffend bemerkt Rousseau (*Lettres écrites de la montagne III. Oeuvres* Zweibr. 1782 XII, 78) über den Wunderbeweis: *Si les hommes veulent bien, en pareil cas, admettre cette preuve dans des choses de pure spéculation, ou dans des faits, dont la vérité ne les touche guères, assurons nous, qu'ils seraient plus difficiles s'il s'agissait pour eux du moindre interêt temporel. Supposons qu'un mort vînt redemander ses biens à ses héritiers, affirmant qu'il est ressuscité, et requérant d'être admis à la preuve; croyez-vous qu'il y ait un seul tribunal sur la terre où cela lui fût accordé?*

ähnlich ein Anderer das doppelte Uebel einer Lähmung und eines Bruchs [1]; auf einem Landgut in der Nähe von Hippo seien zuerst durch Gebet und Abendmahlsopfer Dämonen aus einem Hause vertrieben, nachher mittelst einiger Erde vom heiligen Grab (in einer von Aug. selbst geweihten Kapelle) ein Paralytischer geheilt worden; ein armer Schuster habe die zwanzig Märtyrer um Kleider gebeten und alsbald einen Fisch gefunden, der einen goldenen Ring im Bauche hatte; beim Fest des Blutzeugen Stephanus sei eine Blinde durch Berührung seiner Reliquien sehend geworden; durch Reliquien und Anrufung des gleichen Märtyrers sei dem Bischof Lucillus die Operation einer Fistel erspart, der Presbyter Eucharius von langwierigen Steinschmerzen befreit, derselbe, da er schon hart am Verscheiden war, wieder zum Leben gebracht, ein alter Gegner des Christenthums, da ihm Blumen vom Altar des Heiligen unter das Kopfkissen gelegt wurden, im Schlafe bekehrt worden; derselbe habe noch eine Reihe weiterer Wunder gewirkt: Heilung von zwei Podagrischen und einem von Stieren überfahrenen Kinde, nicht weniger als vier Todtenerweckungen, Beseitigung langjähriger unheilbarer Nervenschwäche (? *languor*), Lösung eines in schauerlichen Convulsionen sich äussernden Bannes u. s. w. Mehrerer Dämonenaustreibungen, die ebendaselbst erzählt werden, nicht zu gedenken. Man sieht, der Kirchenvater ist für seinen Satz, dass fortwährend Wunder geschehen, mit einer hübschen Reihe von Belegen ausgerüstet. Und doch erklärt er ausdrücklich, dass er nur den kleinsten Theil der ihm bekannt gewordenen erwähnt habe. Allein durch die Hülfe des Stephanus, versichert er uns, seien in den zwei Städten Hippo und Calama so viele Kranke geheilt worden, dass er viele Bände schreiben müsste, um diese Wunder alle zu erzählen. Augustin hatte die Einrichtung getroffen, dass über Vorfälle, wie die eben erwähnten, förmliche Urkunden (*libelli*) für den Zweck der öffentlichen Verlesung in der Kirche ausgestellt wurden. Solcher Urkunden waren ihm allein aus der Stephanuskapelle bei Hippo in weniger als zwei Jahren gegen siebzig zugekommen, er versichert aber, bestimmt

---

1) Diess scheint wenigstens mit den Worten gemeint zu sein: *non solum a paralysi, verum etiam ab informi pondere genitalium, cum baptizaretur salvus effectus est.*

zu wissen (*nobis certissimum est*), dass über viele Wunder keine Berichte aufgenommen worden seien. Noch ungleich grösser war die Zahl der durch Stephanus gewirkten Wunder anderwärts (*Calamae incomparabili multitudine superant, sc. libelli*). Man wird zugeben müssen, dass sich alle alt- und neutestamentlichen Wunder zusammen mit diesen patristischen an Zahl nicht messen können, wenn auch der Grad des Wunderbaren in einzelnen derselben noch grösser ist.

Diese Erzählungen sind nun allerdings theilweise von der Art, dass die hier als Wunder dargestellten Vorfälle eine natürliche Erklärung zulassen; andere dagegen sind so abentheuerlich und sosehr im Geschmack der späteren Reliquienlegenden, dass wir nothwendig annehmen müssen, was ihnen etwa Faktisches zu Grunde liegt, sei bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Nichtsdestoweniger sind diese Erzählungen äusserlich ungleich besser bezeugt, als alle unsere biblischen Wunder, und vor Allem das Hauptwunder der übernatürlichen Eingebung der Schrift selbst. Hier haben wir, was wir dort fast durchaus vermissen, den Bericht von Zeitgenossen, ja selbst von Augenzeugen, hier urkundliche protokollarische Aufnahme des Vorgefallenen, hier die ausdrückliche Berufung auf grosse, dem Schriftsteller gegenwärtige Volksmassen, die das Erzählte gesehen haben. In der That, Augustin ist in seinem Rechte, wenn er seine Wunder, als die besser beglaubigten, zur Begründung der neutestamentlichen gebraucht: *Non credunt hoc,* bemerkt er zu einer der obigen Erzählungen, *qui etiam Dominum Jesum per integra virginalia matris enixum et ad discipulos ostiis clausis ingressum fuisse non credunt. Sed hoc certe quaerant, et si verum invenerint, illa credant. Clarissima femina est, nobiliter nata, nobiliter nupta, Carthagine habitat: ampla civitas ampla persona rem quaerentes latere non sinunt.* Was die Apologetik für die Glaubwürdigkeit der biblischen Wunder zu sagen pflegt, kann der Bischof von Hippo und kann ein grosser Theil von den alten Kirchenschriftstellern, die uns Aehnliches überliefert haben, in verstärktem Maasse für sich geltend machen. Dass wenigstens diese Erzähler „die Wahrheit sagen konnten und wollten," dessen sind wir bei ihnen, geschichtlich angesehen, ungleich sicherer, als bei Schriftstellern, deren Persönlichkeit uns im Uebrigen völlig unbekannt ist. Trotz

dem glauben wir ihnen nicht, und wir haben dazu nach allem früher Erörterten hinreichenden Grund. Wo sollen wir dann aber den Beweis für die ganz verwandten Vorfälle hernehmen, welche uns die biblischen Schriften ohne die gleiche Nachweisung ihrer Quellen grossentheils aus Zeiten und Gegenden überliefern, welche den Verfassern dieser Schriften weit ferner lagen?

Verhält es sich aber also, ist ein genügender geschichtlicher Beweis für den übernatürlichen Ursprung der biblischen Schriften, wie für jede andere wunderbare Thatsache unmöglich, müssen mithin die in diesen Schriften enthaltenen Berichte nach denselben Regeln der Kritik beurtheilt werden, denen wir jede andere menschliche Ueberlieferung unterwerfen, so drängt sich auch sogleich die Bemerkung auf, dass der unbedingte Glaube an die Richtigkeit dieser Berichte der Kritik gegenüber einen ungleich schwereren Stand hat, als in sehr vielen andern Fällen. Wie wir nun über die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung urtheilen mögen, die biblischen Schriften selbst haben unstreitig die Absicht, die Geschichte einer solchen zu erzählen, eine Geschichte, welche schlechthin einzig in ihrer Art ist, und aus diesem Grunde den Anspruch macht, den keine sonstige Geschichte machen kann, dass sich auch unsere dogmatische und religiöse Ueberzeugung ihr unbedingt unterwerfen und auf sie gründen solle. Ist nun eine hinreichende Beglaubigung einer solchen Geschichte auf historischem Weg überhaupt nicht zu erreichen, so fehlt im vorliegenden Falle sogar noch Vieles von dem, was wir selbst dann, wenn es sich von keiner so einzigen und ausserordentlichen Erscheinung handelte, von einem vollgültigen historischen Beweis verlangen müssten. Unsere einzigen Bürgen für die Thatsachen der christlichen Offenbarung — um uns auf diese zu beschränken — sind die neutestamentlichen Schriftsteller, denn was die ausserkanonischen Denkmale aus der ältesten Kirche betrifft, so sind diese anerkanntermassen so unsicher, und enthalten so viel Ungeschichtliches, dass es wohl Niemand wagen würde, die Ueberzeugung von der Wahrheit des christlichen Glaubens und seiner dogmatischen Ueberlieferung ausschliesslich oder doch vorzugsweise auf ihre Auktorität zu stützen. Die neutestamentlichen Schriften selbst aber geben so vielen Bedenken Raum, dass auf keinem Punkte von einer über alle kritischen Angriffe erhabenen Sicherheit der herrschen-

den Annahmen die Rede sein kann. Von den drei Fragen, welche hiefür beantwortet werden müssten, nach den Verfassern jener Schriften, nach den Quellen, aus denen sie geschöpft haben, nach ihrer Zuverlässigkeit in Benützung jener Quellen, lässt sich keine einzige in der Art und mit der Sicherheit erledigen, wie für einen genügenden Erweis nöthig wäre. Von den siebenundzwanzig Schriften, die unser Kanon enthält, hat auch nicht Eine ein bis in ihre angebliche Abfassungszeit hinaufreichendes Ursprungszeugniss aufzuweisen; nur auf indirektem Wege können wir den Gebrauch einiger Paulinischen Briefe mit Wahrscheinlichkeit bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts hin verfolgen; nächst diesen hat die Apokalypse die beste Beglaubigung; von den übrigen paulinischen Briefen finden sich die ersten Spuren theils bei Marcion, theils noch später, von den katholischen Briefen nicht vor Irenäus; ob Justin auch nur ein einziges von unsern Evangelien gekannt hat, ist unsicher, und hinsichtlich des zweiten und vierten wenigstens höchst unwahrscheinlich, sonst aber geschieht keines derselben vor dem Jahr 170 erweislich Erwähnung; noch später fällt die erste Kunde vom Dasein der Apostelgeschichte. Diese Lücken der Ueberlieferung aber durch den guten Glauben an das historische Bewusstsein der Kirche auszufüllen, diess ist ein Gewaltstreich, dessen angebliche Berechtigung vor dem ersten unbefangenen Blick auf den geschichtlich nachweisbaren Charakter und kritischen Standpunkt der alten Kirche verschwindet [1]). So ist also schon die Identität der Personen, welche die Thatsachen der neutestamentlichen Geschichte bezeugen sollen, nur unvollständig, in Beziehung auf die meisten von diesen Zeugen, und darunter einige äusserst bedeutende, höchst mangelhaft, auf keinem Punkte aber so unumstösslich erwiesen, dass die Ergänzung des Beweises durch innere Merkmale entbehrlich würde. Noch weniger wissen wir, woher diejenigen unter denselben, die nicht für Augenzeugen gelten können, oder in ihren Schriften unmittelbar handelnd auftre-

1) Um nicht zu wiederholen, was Schwegler und ich selbst erst kürzlich über diesen Gegenstand gesagt haben, verweise ich statt aller weiteren Ausführung auf Schwegler's Nachapost. Zeitalter I, 46 ff. 74 ff. denselben in den theol. Jahrbb. I, 143—147 und meine Bemerkungen ebd. IV, 641 ff.

ten, den Stoff zu ihren Berichten genommen haben, denn die allgemeine Versicherung der ἀκρίβεια im Prolog des Lukas kann natürlich die Stelle eines bestimmten Nachweises über die gebrauchten Quellen nicht vertreten. Was endlich die Art und Weise betrifft, wie die neutestamentlichen Berichterstatter die ihnen vorliegenden Quellen benützt haben, so wird zwar von dem Satze der alten Apologetik, dass sie die Wahrheit sagen konnten und wollten, namentlich dem zweiten Glied fortwährend ein solches Gewicht beigelegt, dass man bei ihnen jede Veränderung des überlieferten Thatbestands, und noch mehr jede absichtliche Unterschiebung einer Schrift unter einem falschen Namen geradezu für eine moralische Unmöglichkeit erklärt, und diejenigen, welche hierüber anderer Ansicht sind, als Lästerer des Heiligen mit den gehässigsten Vorwürfen zu überschütten sich berechtigt glaubt; indessen wird eine ruhige Erwägung dessen, was in der Natur der Sache liegt, und durch geschichtliche Thatsachen zu erweisen ist, die Vorstellungen, welche man sich über diesen Punkt immer noch macht, grossentheils als unbegründet erweisen. Ob und inwieweit eine wissentliche Veränderung der überlieferten Geschichte, eine Unterschiebung von Schriften unter fremde Namen, überhaupt eine historische Täuschung von dem Einzelnen als unsittlich betrachtet wird, diess hängt, wie ich bereits bemerkt habe, selbst schon von dem Werthe ab, den das Thatsächliche als solches überhaupt für ihn hat, dieser aber wird durch die Ausbildung seines historischen Sinnes bestimmt sein; wo noch gar kein selbständiges Interesse für die Geschichte vorhanden ist, kann es dem Einzelnen auch noch nicht als unrecht erscheinen, Namen und Thatsachen, die für ihn nur als Anknüpfungspunkte allgemeinerer Ideen Bedeutung haben, auch als solche, als unselbständige Träger der dogmatischen Vorstellungen zu behandeln und mit dichterischer Freiheit zu benützen. Nun liegt eben diese Schätzung des Geschichtlichen im Wesen der religiösen Geschichtsbetrachtung überhaupt; denn wenn sich auch der Religiöse als solcher die Idee nie abgelöst von ihrer Darstellung in einer bestimmten Thatsache zum Bewusstsein zu bringen weiss, ja gerade, weil er diess nicht weiss, so weiss er auch das Geschichtliche nicht von seiner religiösen Bedeutung abzulösen; die Thatsache hat für ihn nur insoweit einen Werth, als sich seine religiösen Gefühle, Bedürfnisse und Wünsche in ihr abspiegeln, die

wahrste Geschichte wird ihm immer die sein, welche dieses am Vollständigsten leistet, und aus diesem seinem höheren religiösen Interesse heraus die Ueberlieferung zu verändern, kann er aus dem einfachen Grunde kein Bedenken tragen, weil er dieselbe durch solche Veränderungen erst ihrem wahren Sinne gemäss zu behandeln sich bewusst ist. Was Fichte vom Religionslehrer verlangt, die heil. Schriftsteller nicht nach dem zu erklären, was sie gesagt haben, sondern nach dem, was sie hätten sagen sollen, diess war unbewusst von jeher das Princip der religiösen Schrifterklärung und Geschichtschreibung, wie man ja auch heute noch in der homiletischen Behandlung der Schrift nicht anders zu verfahren pflegt. In demselben Maasse daher, als ein Schriftsteller ausschliesslich vom religiösen Interesse beherrscht ist, muss der Sinn für das Thatsächliche und die Treue in der Ueberlieferung des Thatsächlichen bei ihm geringer sein, und auch wo die Anschliessung an die Tradition selbst wieder religiöses Princip ist, wird eine Umbildung dieser Tradition aus dogmatischen Gesichtspunkten nicht dadurch verhindert werden; die mittelalterliche Theologie z. B. hatte dieses Princip; und doch wird Niemand behaupten wollen, dass die Ueberlieferungen des fünften Jahrhunderts ohne Vergrösserung und Veränderung in's fünfzehnte gekommen seien. Natürlich, denn schon die Frage, was überlieferte Lehre, was alt, was apostolisch u. s. f. sei, wird hier nicht durch historische, sondern durch dogmatische Gründe entschieden.

Alle diese Voraussetzungen treffen nun bei den neutestamentlichen Schriftstellern in ausgezeichnetem Grade zu. Man denke sich eine junge, unter den heftigsten inneren und äusseren Kämpfen sich gestaltende, durch die tiefsten religiösen Ideen bewegte Gemeinde, bei der überdiess vermöge der Nationalität und Bildungsstufe ihrer meisten Mitglieder nur ein Kleinstes von historischem und kritischem Sinn vorausgesetzt werden kann, wie konnte es anders sein, als dass hier das geschichtliche Interesse vom religiösen völlig verschlungen wurde? In welchem Maasse diess aber auch wirklich der Fall war, diess können, abgesehen von allem Andern, schon zwei Züge beweisen, die uns in den kanonischen und ausserkanonischen Schriften der ältesten Kirche auf jedem Schritte begegnen, der unbedingte Wunderglaube derselben und die Erwartung der Wiederkunft Christi. Wem es nichts verschlägt, in jedem Augenblick den natürlichen Zu-

sammenhang und die allgemeine Gesetzmässigkeit der Erscheinungen durch Wunder jeder Art unterbrochen zu sehen, wer über solche Unterbrechungen auch nicht einmal stutzig wird, nicht einmal mehr einen Anlass zu kritischen Bedenken darin findet, der legt ebendamit einen so vollständigen Mangel an historischem Bewusstsein an den Tag, dass wir über keine weitere Unrichtigkeit in geschichtlichen Dingen bei ihm erstaunen dürfen, denn was Anderes ist ein Wunder, als ein existirender Widerspruch, und vor welcher historischen Unmöglichkeit sollte der zurückschrecken, dem der absolute Widerspruch gegen alle Bedingungen des Geschehens kein Bedenken macht? Nicht weniger beweist aber auch die allgemeine Erwartung der Wiederkunft Christi in der urchristlichen Zeit, dass die Idee einer natürlich geschichtlichen Entwicklung dem Bewusstsein dieser Zeit überhaupt ferne lag. Wer die plötzliche wunderbare Beendigung des geschichtlichen Ganges auf's Sehnlichste herbeiwünscht und in der unmittelbarsten Nähe glaubt, wie könnte der von der Nothwendigkeit und Bedeutung der natürlichen Vermittlungen, auf welche sich die kritische Geschichtsbetrachtung zunächst richten wird, einen Begriff haben? Wo wir daher solchen Vorstellungen und Erwartungen begegnen, da können wir zum Voraus überzeugt sein, dass wir es nicht mit Leuten von geschichtlichem Sinne zu thun haben.

Glaubt man aber nach alle dem wenigstens die Behauptung wiederholen zu dürfen, dass die neutestamentlichen Schriftsteller, wenn auch gerade keine Kritiker, doch wenigstens von aller absichtlichen und bewussten Geschichtsveränderung frei zu denken seien, so erkläre man uns doch die Thatsache, dass sich eben diese Absichtlichkeit der Dichtung auch sonst auf einem dem ihrigen nahe verwandten Gebiete findet. Es ist doch unläugbar, dass nicht blos in der profanen, nicht blos in der patristischen Litteratur, sondern selbst unter den Pseudepigraphen unseres Kanon Schriften und Erzählungen vorkommen, welche für ächt und historisch so wenig, als für blos absichtslose und unbewusste Dichtung gehalten werden können. Es wird wohl Niemand mehr glauben, dass das Buch der Weisheit z. B. wirklich von Salomo herrühre, dass das Buch Judith wirkliche Geschichte enthalte; auch die Authentie und Geschichtlichkeit des Buchs Daniel, die Aechtheit des zweiten Briefes Petri, die Identität des Verfassers von der Johanneïschen Apokalypse und dem vierten

Evangelium sind so entschieden undenkbar, dass wir auch diese Schriften unbedenklich für unsere Beweisführung zu Hülfe nehmen dürfen. Ebenso liegt aber am Tage, dass alle diese Bücher wirklich für Werke derer gehalten sein wollen, deren Namen sie tragen, und ihre Erzählungen für wirkliche Geschichte ausgeben. Wie nun? sind die Verfasser dieser zum Theil ausgezeichneten und begeisterungsvollen Schriften Elende, Fälscher, Betrüger, und was sonst noch die Namen sind, die man zur Abschreckung der Kritik dieser den biblischen Schriftstellern gegenüber in den Mund legt? Wir können es füglich der Apologetik überlassen, ob sie diese Consequenz ihres übereilten Eifers auf sich nehmen will; wir unsererseits wissen in den angeführten und unzähligen anderen Beispielen nur einen Beweis dafür zu finden, dass in der jüdischen und der altchristlichen Welt das historische Bewusstsein unserer Tage überhaupt nicht zu Hause war, und dass aus diesem Grunde für diese Zeit und diesen Kreis eine freie dogmatische Umbildung der Geschichte in moralischer Beziehung nicht mehr auf sich hatte, als heutzutage eine pragmatische Bearbeitung derselben, und die Unterschiebung einer Schrift unter fremdem Namen nicht mehr, als nach unsern Begriffen die einfache Pseudonymität [1]).

Aus der vorstehenden Erörterung wird hervorgehen, dass aller Grund vorliegt, auch die biblischen und insbesondere die neutestamentlichen Schriften und ihren Inhalt mit demselben kritischen Blicke zu untersuchen, und dieselben Bürgschaften ihrer Glaubwürdigkeit von ihnen zu verlangen, wie von allen anderen Geschichtsurkunden, ja dass diese Vorsicht bei ihnen ganz besonders gefordert ist, denn während der Inhalt dieser Schriften in vielen Beziehungen aller sonstigen historischen Analogie widerstreitet, so ist andererseits, ihren Ursprung betreffend, die Möglichkeit unhistorischer Elemente so stark, dass uns nur die schärfste und umsichtigste Prüfung berechtigen kann, unsere auf jene Schriften gegründeten Annahmen für wirkliche und reine Geschichte auszugeben. Nach welchen Grundsätzen sich aber diese Prüfung zu richten hat, ist im Allgemeinen nicht

1) M. s. hierüber auch was ich in diesen Jahrbb. IV, 643 bemerkt habe, besonders aber Baur in seiner Schrift gegen Thiersch S. 64 ff.

schwer zu bestimmen: es können diess nur ganz dieselben sein, die für die historische Kritik überhaupt gelten; eine besondere, von der allgemeinen verschiedene Kritik ist für die Bibel ebenso unzulässig, als eine besondere Hermeneutik. Beide wären nur möglich, wenn zu erweisen wäre, dass die biblischen Schriften auf wesentlich anderem Wege entstanden seien, als alle andern, und daher auch nicht nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens und der Erfahrung beurtheilt werden dürfen. Ist aber diese Behauptung dem Obigen zufolge schlechthin unerweislich, so ist sie auch an sich selbst ein Widerspruch, denn wie es sich in der angegebenen Beziehung mit jenen Schriften verhält, könnte doch wieder nur nach den allgemeinen Regeln der Kritik entschieden werden, was sie verlangt ist daher nichts Anderes, als dass die Kritik in demselben Augenblick, in dem sie ihre Rechte auf die biblischen Schriften geltend macht, auf diese Rechte Verzicht leiste, dass sie mit dem Princip der Gleichheit Aller vor dem Gesetz ein Ausnahmsgesetz begründe. Dass sie diesen Widerspruch nicht auf sich nehmen will, dass sie in der Prüfung der biblischen Ueberlieferungen den gleichen Gesetzen folgt, wie in ihrem sonstigen Verfahren, diess und nichts weiter ist die vielbesprochene Voraussetzungslosigkeit der neuesten biblischen Kritik, und nur ein vollständiges Missverständniss konnte die Vorstellung erzeugen, als ob damit eine Prüfung ohne alle leitenden Normen, oder eine Anwendung heterogener Normen auf das religiöse Gebiet verlangt würde. Dass ihr diess nie in den Sinn gekommen sei, dass sie weder ein Richten ohne Entscheidungsgründe, noch ein abstraktes Aburtheilen wolle, welches die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Gebiete übersieht, dass das Gesetz des zureichenden Grundes und das Verbot der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, so gut, wie alle übrigen logischen Regeln mit zu ihren eigenen Grundsätzen gehören, diess ist längst so befriedigend auseinandergesetzt worden, dass wir keine weiteren Worte darüber zu verlieren brauchen [1]).

Im Besonderen lassen sich an der Thätigkeit der biblischen, wie der historischen Kritik überhaupt zwei Seiten unterscheiden, die negative und die positive, die Ausscheidung des Ungeschichtlichen in den Berichten und die Auffindung des wahren Sachverhalts aus

1) Man vgl. besonders Strauss Streitschr. III. 36 ff.

denselben. Beides lässt sich natürlich nie schlechthin trennen; die Ausmittlung des Thatbestands ist unmöglich, wenn ich nicht zuvor das Unhistorische aus der Ueberlieferung ausgesondert habe, aber auch dieses wird nur dann vollständig gelingen können, wenn mich eine positive historische Ueberzeugung in den Stand setzt, die Möglichkeit und die Grenzen des Ungeschichtlichen in jedem Berichte zu bestimmen, und die Glaubwürdigkeit der einzelnen Angaben an ihrem Verhältniss zum allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang zu messen, denn Vieles, was für sich genommen nicht unmöglich wäre, wird doch durch seine Unverträglichkeit mit Anderem besser Beglaubigtem unwahrscheinlich, umgekehrt aber kann auch der Fall vorkommen, dass eine ungeschichtlich scheinende Angabe in anderen eine unerwartete Stütze findet, oder doch unter theilweise Unhistorischem einen historischen Kern enthält, den wir nur mittelst umfassenderer Combinationen entdecken können. Doch ist diese Zusammengehörigkeit beider Seiten keine solche, die ihre Unterscheidung und relative Trennung ausschlösse. Was sich bei der Prüfung einer Ueberlieferung zunächst darbietet, ist immer die Frage, ob dieselbe nichts enthält, woran die Kritik Anstand zu nehmen Ursache hat, d. h. ob sie 1) hinreichend beglaubigt und 2) an sich selbst möglich und wahrscheinlich ist. Wird die erste von diesen Fragen verneint, so wird die Ueberlieferung für unsicher, wird es die zweite, so wird sie in der Gestalt, in welcher sie vorliegt, nach Maassgabe der Umstände mit höherer oder geringerer Gewissheit für ungeschichtlich erklärt werden müssen. Dabei ist aber immer noch möglich, dass ein an sich selbst wohl denkbarer Zug im Verlaufe der weiteren Untersuchung mit anderen sicheren oder wahrscheinlichen Ergebnissen in Widerspruch geräth, und dadurch wieder wankend gemacht wird, und nur in dem Fall sind wir hiegegen gesichert, wenn eine Angabe durch so klassische Zeugen geschützt ist, dass wir ihr unter allen Umständen trauen dürfen. Bei sehr vielen Punkten wird daher der umsichtige Geschichtsforscher nur bedingter Weise seine Zustimmung geben können, unter dem Vorbehalt nämlich, dass der von ihm angenommene Sachverhalt auch in allen mit ihm in Zusammenhang stehenden Thatsachen seine Bestätigung finde. Die negative Seite der Kritik hat insofern selbst wieder die positive zur Voraussetzung, darum muss aber doch das überwiegend negative

Verfahren das Erste, und der historische Zweifel ebenso der Anfang der Geschichtsforschung sein, wie der philosophische Zweifel der Anfang der Philosophie ist. Zeigt es sich nun, dass eine Ueberlieferung auf gar keinem, oder nur auf ganz untergeordneten Punkten zum Zweifel Anlass giebt, so ist die Sache einfach, und das Geschäft der Kritik zu Ende; müssen dagegen wesentliche Bestandtheile einer Erzählung für ungeschichtlich oder doch unsicher angesehen werden, so entsteht die Aufgabe, den wirklichen Sachverhalt auf dem Wege der positiven Kritik auszumitteln.

Diese selbst kann auf einem doppelten Wege vorschreiten, je nachdem die Berichte, deren Zuverlässigkeit die negative Kritik wankend gemacht hat, aus dem einen oder dem andern Gesichtspunkt betrachtet werden. Sofern dieselben Geschichtserzählungen sein wollen, kann man zunächst an diesem ihrem allgemeinen Charakter festhalten, und dem reinen Thatbestand dadurch auf die Spur zu kommen suchen, dass man nach Ausscheidung alles Unhistorischen aus dem übrig bleibenden Rest einen naturgemässen Geschichtsverlauf herstellt. Sofern andererseits auch unhistorische Umbildungen der Geschichte und unterschobene Schriften nicht durch Zufall oder Laune der Einzelnen, sondern aus den allgemeineren Verhältnissen, Vorstellungen und Motiven ihrer Zeit entstanden zu sein pflegen, so kann die Kritik eben diesen Gesichtspunkt zum leitenden machen, und Schriften, welche sie nicht als authentische Quellen für die Zeit gelten lassen kann, von der sie zu reden behaupten, als unmittelbare Urkunden für diejenige benützen, in der sie entstanden sind. Welcher von beiden Gesichtspunkten im gegebenen Falle der herrschende sein muss, ob und wie beide zu vereinigen sind, welche Sicherheit den auf diesem Wege gewonnenen Resultaten zukommt, diess kann natürlich immer nur aus den besondern Umständen des betreffenden Falls entschieden werden; im Allgemeinen ist zu sagen: je weniger das Unhistorische in einer Darstellung für absichtlich gehalten werden kann, um so mehr ist die erstere Behandlungsweise berechtigt, je mehr dagegen praktische und dogmatische Motive, Spuren einer tendenzmässigen Umbildung der Ueberlieferung oder freien Dichtung, anachronistische Versetzungen späterer Fragen, Vorstellungen und Verhältnisse in eine frühere Periode in ihr zu Tage liegen, um so weniger ist sie als Quelle für die Zeit zu brauchen, von welcher sie

angeblich handelt, um so entschiedener erscheint sie dagegen als unmittelbares Zeugniss für die Zustände und die Denkweise des Kreises, aus dem sie zunächst hervorgegangen ist. Es folgt diess unmittelbar aus dem allgemein anerkannten Satze, dass wir keinem Zeugen etwas glauben können, was er nicht entweder selbst gesehen oder durch wohlverbürgte Ueberlieferung von Augenzeugen her gehört hat, denn in eben dem Maasse, als eine Darstellung spätere Elemente in eine frühere Zeit hineinträgt, beurkundet sie auch, dass sie keine glaubwürdige Ueberlieferung über diese enthält, und dass auch ihre angeblichen Aussagen über die Vergangenheit eigentlich nur Aussagen über die Gegenwart sind. Wie übrigens diese verschiedene Richtung der positiven Kritik auch auf die negativen Resultate derselben zurückwirkt, liegt am Tage. Wird das Unhistorische in einem Bericht für etwas mehr Zufälliges, dieser daher zwar für eine sagenhaft ausgeschmückte Ueberlieferung, aber nicht für eine ursprünglich schon aus dogmatischen Motiven entstandene Erzählung gehalten, so wird die negative Kritik nie so weit gehen können, dass sie den ganzen Inhalt desselben für unhistorisch erklärt, sondern immer wird sie einen Grundstock bestimmter äusserer Thatsachen, wenn auch statt übernatürlicher oder sonst unwahrscheinlicher natürliche und geschichtlich denkbare Thatsachen übrig behalten; wird dagegen eine ganze Darstellung aus andern als historischen Motiven erklärt, so ist es ungleich leichter denkbar, dass ihr gar keine oder doch nur eine ganz frei verarbeitete geschichtliche Erinnerung zu Grunde liege, und die Kritik ist durch nichts abgehalten, eine solche Darstellung, falls sie so, wie sie sich giebt, nicht festgehalten werden kann, und anderweitige Spuren einer geschichtlichen Grundlage fehlen, für durchaus unhistorisch zu erklären.

Inwieweit nun die eine oder die andere von diesen Voraussetzungen auf die einzelnen Schriften des N. T. zutreffe, diess kann natürlich nicht hier, sondern müsste in einer ausgeführten materiellen Kritik der neutestamentlichen Litteratur untersucht werden. Dagegen scheinen einige Worte über die Gestalt, welche die historische Kritik des N. T. in neuerer Zeit überhaupt angenommen hat, hier um so mehr am Platze zu sein, je allgemeiner trotz aller Gegenrede fortwährend noch die gröbsten Missverständnisse in dieser Beziehung im Umlauf sind, und je unbegreiflicher auch solche, die sonst

in wissenschaftlichen Dingen heller sehen, und freiere Ansichten wenigstens nicht mit Hrn. Thiersch d. j. und Seinesgleichen aus „malitiöser Bornirtheit“ und dämonischer Besessenheit abzuleiten pflegen, die Methode wie die Resultate dieser Kritik nicht selten bis zur Karikatur verzerren.

Sehen wir in dieser Beziehung auf die letztverflossene Periode der neutestamentlichen Kritik unter der Herrschaft des Rationalismus zurück, so ist dieselbe noch ganz durch die Voraussetzung der wesentlichen historischen Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften bestimmt. Weit die meisten von diesen gelten unbedingt für ächt, die übrigen wenigstens der Hauptsache nach in Beziehung auf die Thatsachen, die sie berichten oder voraussetzen, für glaubwürdig, die Aufgabe der Kritik kann daher nur sein, aus der im Ganzen sicheren Tradition einzelne unhistorische Angaben und Annahmen auszuscheiden. In der litterarischen Kritik des N. T. geschieht diess dadurch, dass die wenigen unächten Bestandtheile desselben als solche bezeichnet, in der Kritik seines geschichtlichen Inhalts dadurch, dass die subjektive Auffassung der Referenten und die gleichfalls nur untergeordneten und vereinzelten sagenhaften Zuthaten von dem durchaus natürlichen wirklichen Hergang unterschieden werden. Wie aber j e n e entweder bei dem negativen Resultat, dass eine Schrift n i c h t das Werk des Paulus, Johannes u. s. f. sei, stehen bleibt, oder eine positive Ansicht über die Entstehung der einzelnen Bücher nur durch die willkührlichsten Combinationen, durch Vermuthungen über die Person und die Verhältnisse ihrer unbekannten Verfasser u. dgl. zu gewinnen weiss, so kommt auch d i e s e nicht über die gleiche Vereinzelung und Aeusserlichkeit in der Behandlung ihres Gegenstands hinaus; das Wunderbare und Unwahrscheinliche in den Erzählungen des N. T. wird bald aus den zufälligsten Verknüpfungen von Umständen natürlich erklärt, bald ohne alle weitere Erklärung als ein Unhistorisches bei Seite gestellt. Es ist der historischen Kritik im Ganzen noch nicht um die Gewinnung eines geschichtlichen Totalzusammenhangs und die Erklärung des Gegebenen aus seinen geistigen Triebfedern, sondern mehr nur um Feststellung der empirischen und einzelnen Data zu thun, wo daher die Quellen hiefür nicht ausreichen, dableibt ihr nur übrig, entweder beim Nichtwissen stehen zu bleiben, oder die Lücken des Wissens durch willkührliche Vermuthungen zu ergänzen.

Die erste durchgreifende und entschiedene Lossagung von diesem Verfahren, und der eigentliche Wendepunkt für die historische Kritik des N. T. war Strauss' Leben Jesu. Der wesentliche Unterschied der Straussischen Kritik von der rationalistischen besteht kurz gesagt darin, dass sich diese die Erklärung der evangelischen Erzählungen aus bestimmten Thatsachen zur Aufgabe macht, jene ihre Erklärung aus religiösen Anschauungen und Interessen, mit Einem Wort, aus Ideen — nicht ausgeschlossen, wie natürlich, dass auch die erste einen Einfluss der religiösen Ideen auf die sagenhafte Ausschmückung der Thatsachen und die zweite eine Anregung der Ideen und ihrer geschichtlichen Einkleidung durch bestimmte Thatsachen annimmt. Hatte z. B. die rationalistische Kritik gesagt: die eigenthümlichen Umstände der Erzeugung Jesu brachten in Maria den Glauben an seine künftige Messianität hervor, so sagt Strauss: der Glaube an die Messianität Jesu brachte die Erzählung von seiner übernatürlichen Erzeugung hervor; hatte jene seine unerwartete Wiederbelebung als den Grund für die Fortdauer des messianischen Glaubens nach seinem Tode betrachtet, so betrachtet Strauss die Fortdauer dieses Glaubens als den Grund für die Annahme seiner Auferstehung u. s. w. Dieses Princip hat nun das Leben Jesu allerdings vorzugsweise nur nach seiner negativen Seite entwickelt, für die positive Erklärung der einzelnen Erzählungen dagegen begnügt es sich in der Regel, theils im Allgemeinen auf den ausschmückenden Charakter der Sage und das Interesse der chritstlichen Gemeinde für Verherrlichung ihres Stifters, theils, was das Einzelne betrifft, auf die Vorbilder im A. T. und der messianischen Erwartung hinzuweisen, auf die Analyse der besonderen Motive dagegen, welche den verschiedenen Schriften und Erzählungen zu Grunde liegen, und die eigenthümliche Gestaltung des traditionellen Stoffs durch die einzelnen Schriftsteller und Partheien lässt es sich nicht weiter ein, sondern hält sich statt dessen in der Regel nur an die allgemeine Quelle der Mythenbildung, die „absichtslos dichtende Sage." Ist aber seine Ausführung auch nach dieser Seite hin noch unvollendet, so hat es doch das unbestreitbare Verdienst, die Erklärung der N. T.lichen Schriften aus dem religiösen Bewusstsein der Gemeinde — denn diess ist der eigentliche Grundgedanke der sog. mythischen Auffassung — zuerst mit voller Entschiedenheit an die Spitze der neutestament-

lichen Kritik gestellt, und den negativen Beweis für die Nothwendig keit dieses Princips mit einer Gründlichkeit, Schärfe und Kraft geführt zu haben, der gegenüber alle Bemühungen der Apologetik, was die Hauptsache betrifft, nicht blos bis jetzt vergeblich gewesen sind, sondern auch wohl immer vergeblich bleiben werden [1]).

Zur positiven Ergänzung der negativen Straussischen Kritik hatte schon vor Strauss Baur in mehreren Abhandlungen höchst werthvolle Beiträge gegeben. Während Strauss mit der Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen angefangen hatte, so nahm Baur bezeichnend genug in den Schriften, welche als die unmittelbarsten und zuverlässigsten Urkunden aus der urchristlichen Zeit der positiven Reconstruction ihrer Geschichte die festesten Handhaben darbieten, in den Paulinischen Briefen seinen Standpunkt. Das Verhältniss des Paulinismus und Ebjonitismus, dessen Bedeutung er schon frühe mit divinatorischem Blicke erkannt, wenn auch noch nicht in allen ihren Consequenzen durchschaut hatte, bildete fortan den leitenden Gedanken für die wiederholten Untersuchungen, durch welche dieser Gelehrte der Forschung über die Geschichte des ältesten Christenthums eine neue Richtung gegeben hat. Der Gegensatz jener beiden Denkweisen, ihr Kampf, ihre stufenweise Vermittlung, ihre endliche Ausgleichung und Durchdringung in der katholischen Kirche und ihrem Dogma — diese im Laufe der Forschung sich immer klarer gestaltende und immer vollständiger in das Einzelne des gegebenen Stoffs einführende Idee kann als die eigentliche Grundanschauung der von Baur und seinen Schülern, unter welche auch wir uns mit Freude zählen, aufgestellten Geschichtsansicht betrachtet werden. Wie aber diese Ansicht die vollständigste Umkehrung der gewöhnlichen, die reifsten Resultate einer andert-

---

1) Ich kann aus diesem Grunde der Aeusserung Schweglers (Theol. Jahrbb. 1846. 1, 140), dass die Straussische Kritik nur die folgerichtige Vollendung der rationalistischen sei, nur für den Fall beistimmen, dass in dieser Vollendung zugleich auch das Ende der alten und der Anfang einer neuen Periode der Kritik gefunden wird, um so mehr bin ich aber mit der weiteren Behauptung einverstanden, dass jene Kritik nicht vom Standpunkt des (Baur'schen) »Systems,« d. h. seiner entwickelten Geschichtsconstruction angelegt sei.

halbhundertjährigen Entwicklung in die ersten Anfänge derselben zurückdatirenden, jede wesentliche Differenz im apostolischen Christenthum und jede innere Fortbildung desselben aufhebenden, das, was geschichtlich erklärt werden sol', als absolute Voraussetzung behauptenden Vorstellung enthält, so konnte sie auch nicht früher über sich selbst in's Reine kommen und eine bedeutendere Wirkung hervorbringen, als bis die negative Kritik die herrschenden Voraussetzungen in ihren Fundamenten erschüttert und den Boden für eine freie Betrachtung der neutestamentlichen Zeit und Schriften geebnet hatte. So kam es, dass Baur, obwohl Strauss' Lehrer und von entschiedenem Einfluss auf diesen, doch hinsichtlich einer umfassenderen Wirkung auf die gleichzeitige Theologie ihm gefolgt ist, und erst nach der grossen Erschütterung, die das Werk des jüngeren Kritikers hervorgebracht hatte, seiner Geschichtsansicht ihre jetzige Vollendung geben konnte. Noch im Jahr 1836 konnte Baur den Vorwurf der Evangelischen Kirchenzeitung, dass er die geschichtliche Auktorität des vierten Evangeliums über Bord geworfen habe, mit vollem Recht für eine Unwahrheit erklären, indem, wie er selbst bemerkt, seine kritischen Untersuchungen sich bisher noch nicht auf dasselbe erstreckt haben[1]), jetzt hat er gründlicher und eindringender, als irgend ein Anderer, den durchaus dogmatischen Charakter dieser Schrift nachgewiesen. Das Einzelne jener Ansicht glaube ich nicht weiter verfolgen zu sollen, nachdem erst kürzlich Baur selbst in seiner Schrift über Paulus eine Reihe der wichtigsten grundlegenden Untersuchungen zusammengefasst, und nicht lange zuvor in der Abhandlung über das vierte Evangelium den dogmatischen Schlussstein der von ihm entworfenen Entwicklungsreihe näher beleuchtet, und gleichzeitig Schwegler in den zwei Bänden seines nachapostolischen Zeitalters die gesammte dogmatische Bewegung, durch welche der Fortschritt vom Ebionitismus zur Katholicität vermittelt worden ist, in

1) Tüb. Zeitschr. 1836, 3, 201 f. Dass übrigens das Obige nicht einen Vorwurf gegen H. D. v. Baur, sondern vielmehr die vollste Anerkennung der geistigen Elasticität und jugendlichen Kraft enthält, mit der dieser Gelehrte dem Fortschritt der Wissenschaft in diesem Felde nicht sowohl gefolgt ist, als ihn geführt hat, brauche ich wohl kaum, am Wenigsten für ihn selbst, zu bemerken.

einer höchst lichtvollen, auf gründliche Quellenkenntniss gestützten Darstellung scharf und treffend skizzirt hat. Nur über den ganzen Standpunkt dieser Kritik mag hier noch, mit Rücksicht auf neuere Entstellungen und Missverständnisse, Einiges bemerkt werden, auch dieses aber, wie sich von selbst versteht, nur für solche, mit denen überhaupt eine ruhige Erörterung dieser Dinge möglich ist: wer seine theologischen Gegner für dämonisch Inspirirte, oder was im Munde dieser Leute dasselbe ist, für Ungläubige und Böswillige erklärt, wer statt sachlicher Gründe persönliche Beschuldigungen in's Feld führt, wer auch nur feiner und versteckter andeutet, dass es dem Kritiker im Grunde seines Herzens nicht sowohl um die Erforschung der geschichtlichen Wahrheit, als um einen Freibrief zu seiner persönlichen Lossagung von Christus und Christenthum zu thun sei — wer einer so rohen Verletzung aller wissenschaftlichen Kampfregeln fähig ist, der zeigt sich ebendamit so unfähig zur unbefangenen Würdigung wissenschaftlicher Fragen, dass bei ihm voraussichtlich jedes Wort der Rechtfertigung und Aufklärung verloren wäre.

Worauf wir in dieser Beziehung vor Allem dringen müssen, das ist das Zugeständniss, dass es wirklich **historische** Kritik ist, um die es sich hier handelt. Es ist bekannt genug, dass der neuesten und namentlich der Baur'schen Kritik des N. T. kein Vorwurf häufiger gemacht wird, als der, dass diese Kritik über historische Gegenstände nach apriorischen Voraussetzungen aburtheile, dass es ihr nur um Durchführung eines bestimmten „Systems" zu thun sei, welchem sich die Geschichte wohl oder übel fügen müsse, dass sie wohl gar nur aus dem Eigensinn zu erklären sei, von den Consequenzen der Hegel'schen Philosophie nichts aufopfern zu wollen. Die letztere Vorstellung verräth nun freilich einen solchen Mangel an Einsicht, dass es kaum nöthig scheint, sich bei ihr aufzuhalten. Ein Zusammenhang beider, unserer Kritik und der Hegel'schen Philosophie, findet allerdings statt, aber dieser Zusammenhang betrifft nicht unmittelbar die Resultate, sondern nur die allgemeinen formellen Voraussetzungen jener Kritik, nur die Methode der Geschichtsbetrachtung überhaupt, ihre bestimmten materiellen Ergebnisse dagegen aus dem Hegel'schen System ableiten zu wollen, sollte Niemand einfallen. Ueberhaupt aber ist es verkehrt, in dieser Kritik nur eine apriorische Geschichtsconstruction sehen zu wollen. Baur selbst erhebt gegen

diese Vorstellung die entschiedenste Einsprache. „Wer immer nur — sagt er §. 39 seiner Schrift gegen Thiersch — von einer Gesammtansicht, einer innern Kirchengeschichte, der innern Nothwendigkeit seiner Behauptung, der absoluten Undenkbarkeit der Meinung Anderer spricht, streitet nicht mit historischen Gründen." So wird man auch keine wesentliche Frage der neutestamentlichen Kritik aufweisen können, die von Baur oder einem seiner Schüler anders als auf Grund bestimmter Thatsachen entschieden worden wäre — eine Beweisführung aus Thatsachen ist nämlich auch die aus den sog. inneren Gründen, denn auch diese beruht nicht auf apriorischen Voraussetzungen, sondern auf dem empirischen Datum des exegetischen Augenscheins und den sich aus diesem mit logischer Nothwendigkeit oder historischer Wahrscheinlichkeit ergebenden Folgerungen. Es ist möglich, dass wir uns in dieser Beziehung im bestimmten Falle geirrt haben, es ist möglich, dass unhistorische Voraussetzungen ohne unser Wissen die Unbefangenheit der Untersuchung getrübt haben, wiewohl bis jetzt wenigstens noch nicht bewiesen ist, dass diess in irgend einem Hauptpunkte auch wirklich der Fall sei, aber das Princip unserer Forschung wäre selbst dann immer noch kein apriorisches, sondern nur ein nicht ganz vollkommen durchgeführtes historisches. Vielmehr aber scheint es, dass jener Vorwurf apriorischer Geschichtsconstruction selbst grossentheils auf der Unbekanntschaft mit den Bedingungen einer reinen Empirie und auf Verwechslung apriorischer Voraussetzungen mit geschichtlichen Thatsachen beruhe. Wem freilich die gewöhnlichen Vorstellungen über Ursprung und Inhalt der biblischen Schriften vor aller Untersuchung oder auf Grund einer nur oberflächlichen und befangenen Untersuchung unabänderlich feststehen, der wird sofort auch geneigt sein, jeden Widerspruch gegen diese Vorstellungen als eine eigensinnige Auflehnung gegen die geschichtliche Wirklichkeit, eine den Thatsachen um des „Systems" willen angethane Gewalt zu betrachten; wer dagegen weiss, was zu einer vollständigen historischen Beweisführung gehört, und wie es in dieser Beziehung mit den herrschenden Annahmen bestellt ist, der wird auch behutsamer auftreten, und Abweichungen von diesen sofort als Läugnung von Thatsachen zu bezeichnen, neuen historischen Ansichten unhistorische und unwissenschaftliche Motive zu unterstellen Bedenken tragen. Was galt z. B.

noch vor wenigen Jahren fast Allen und gilt heute noch weit den Meisten für ein festeres Axiom, für eine offenkundigere „Thatsache," als die Aechtheit des vierten Evangeliums, wie pflegt man nicht die Kritik anzufeinden, wenn sie an dieses Lieblingsevangelium der modernen Frömmigkeit eben den Maasstab nüchterner Prüfung anlegt, der bei solchen Untersuchungen sonst gilt, welche „Monstruosität," welches Extrem von Abentheuerlichkeit und Willkühr meint man nicht in der Behauptung zu finden, dass diese Schrift wahrscheinlich erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst sei! Und doch wird auch hier eine Prüfung der historischen Zeugnisse und Beweise nur auf's Neue zeigen können, was zwischen den Thatsachen und unsern Vorstellungen von den Thatsachen für ein weiter Abstand ist. Schon Bretschneider hat dargethan, und die neuste Untersuchung dieses Gegenstands (Theol. Jahrbb. 1845, 4) wird zur Befestigung dieser Ueberzeugung gedient haben, dass vor dem Jahr 170 keine zuverlässigen Spuren vom Dasein des Evangeliums vorkommen. Was ist es nun Unerlaubtes und Abentheuerliches, wenn der Kritiker die Möglichkeit behauptet, dass eine Schrift, deren Dasein erst vom Jahr 170 an zu erweisen ist, nur etwa 20 Jahre vor diesem Zeitpunkt verfasst sei? Selbst wenn sich wahrscheinlich machen liesse, dass sie älter, ja dass sie sogar das ächte Werk des Apostels sei — selbst in diesem Fall würde sich der besonnene Geschichtsforscher gestehen müssen, dass diese Ueberzeugung von der unabweisbaren Gewissheit einer Thatsache weit entfernt, und immer nur das Resultat einer verwickelten und zusammengesetzten, desshalb aber auch immer neuer Prüfung bedürftigen Combination sei.

Was wir hier aus Anlass der Johanneïschen Frage bemerken konnten, gilt von der überwiegenden Mehrzahl der Untersuchungen, welche die neutestamentliche Kritik beschäftigen: die vermeintlichen Thatsachen sind vielmehr in der Regel nur subjektive, auf Auktoritätsglauben oder dogmatischem Interesse beruhende Voraussetzungen, die vermeintliche Gewaltthätigkeit der Kritik gegen die Thatsachen ist vielmehr nur ihre Scheu vor geschichtlich unerwiesenen Annahmen und das angeblich Apriorische ihres Verfahrens nur die Strenge der historischen Empirie, welche etwas für geschehen zu behaupten so lange verbietet, als dessen Geschichtlichkeit nicht erwiesen ist.

Allerdings kommt aber hier noch etwas Weiteres in Betracht.

Die Geschichte hat es nicht nur mit einzelnen Thatsachen zu thun, sondern mit einem Zusammenhang des Thatsächlichen, und diess ist ihr so wesentlich, dass die einzelne Erscheinung für sich und abgetrennt von jenem Zusammenhang strenggenommen gar nicht der Gegenstand der Geschichtswissenschaft sein kann. Muss nun aus diesem Grunde alle und jede Geschichtschreibung darauf hinarbeiten, die verschiedenen Ereignisse gegenseitig durch einander zu beleuchten und die Bedeutung des Einzelnen für das Ganze auszumitteln, so ist nicht selten, überall nämlich, wo es uns an zuverlässigen direkten Zeugnissen fehlt, auch die Feststellung des Thatbestands nur durch ein umfassenderes combinatorisches Verfahren, einen historischen Indicienbeweis aus dem Zusammenhang der Erscheinungen möglich. Gerade die Kritik der neutestamentlichen Geschichte und Litteratur befindet sich vielfach in diesem Falle. Die unmittelbaren gleichzeitigen und urkundlichen Geschichtsquellen geben uns auf eine Reihe der wichtigsten Fragen gar keine oder nur eine sehr unvollständige Antwort, viele andere Schriften verlieren durch die Unsicherheit ihres Ursprungs, das Unwahrscheinliche ihres Inhalts, das Widersprechende ihrer Angaben ihre unbedingte Brauchbarkeit für den Geschichtsforscher, von dem ganzen Charakter und den Verhältnissen der urchristlichen Zeit tritt uns in den späteren und reichhaltigeren Quellen ein wesentlich anderes Bild entgegen, als in den älteren Nachrichten; was bleibt da dem Historiker noch übrig, als die Lücken, welche ihn die Kritik in der direkten Ueberlieferung erkennen lässt, durch Schlüsse aus den beglaubigten Thatsachen zu ergänzen? Diese Seite des kritischen Verfahrens ist es nun hauptsächlich, auf welche sich der Vorwurf einer apriorischen Geschichtsconstruction zu beziehen pflegt, und es lässt sich gar nicht bestreiten, hier ist die Gefahr eines subjektiven Pragmatismus, einer Verwechslung von blossen Vermuthungen mit Thatsachen am Grössten; daraus folgt aber nicht, dass jenes Verfahren selbst unzulässig sei, haben wir uns vielmehr einmal von seiner unbestreitbaren Nothwendigkeit überzeugt, so wird die Wahrnehmung der damit verknüpften Gefahr des Irrthums nur als eine Aufforderung zu um so vollständigerer und reinerer Anwendung desselben zu betrachten sein. Es ist ein entschiedenes Missverständniss, wenn man glaubt, dass es nur willkührliche Einfälle und apriorische Voraussetzungen seien, um

deren Durchführung es hier zu thun sei. Auch die combinatorische Kritik, selbst wo sie mit Hypothesen zu rechnen hat, ist ein Theil der geschichtlichen Empirie, auch in ihr handelt es sich nur um Ausmittlung von Thatsachen und um Schlüsse aus Thatsachen; was ihr Verfahren von dem gewöhnlichen unterscheidet ist nur diess, dass sie nicht aus einzelnen Notizen auf einzelne Ereignisse, sondern aus einem Zusammenhange geschichtlicher Erscheinungen auf weitere geschichtliche Zusammenhänge, aus den bekannten Theilen eines historischen Ganzen auf diejenigen unbekannten schliesst, welche von jenen vorausgesetzt werden. Dieser Schluss wird nun natürlich in dem Maasse an Sicherheit gewinnen, in welchem theils die Gewissheit der Thatsachen, aus denen gefolgert wird, theils die Nothwendigkeit des Fortgangs von diesen auf andere, nicht unmittelbar bekannte, stärker ist; diese ist aber um so grösser, je charakteristischer die Züge sind, aus denen geschlossen wird, und je weniger individuell diejenigen, welche aus jenen erschlossen werden, denn je mehr das Erstere der Fall ist, um so nothwendiger ist es, sich nach einer besonderen Erklärung für jenes Eigenthümliche umzusehen, und je mehr das Andere, um so sicherer können wir sein, die wirklichen Erklärungsgründe getroffen zu haben, weil nur in den allgemeinen Momenten der geschichtlichen Entwicklung eine wirkliche Nothwendigkeit herrscht, in demselben Grade dagegen, als sich diese in's Einzelne verliert, auch die Zufälligkeit der Einzelerscheinung in's Spiel kommt. Dass z. B. der Verfasser der Apostelgeschichte für einen Begleiter des Apostels Paulus gehalten sein will, lässt sich aus der bekannten Erscheinung im zweiten Theil dieser Schrift mit aller Sicherheit abnehmen, dass er diess aber auch wirklich gewesen sei, und dass er Lukas, oder wie man neuerdings will, Timotheus geheissen habe, folgt nicht mehr daraus; dass eben diese Schrift auf eine Ausgleichung zwischen Paulinismus und Petrinismus hinarbeitet, geht aus der Art, wie sie den Apostel Paulus darstellt, aus ihrer so bezeichnenden Veränderung seines aus den paulinischen Briefen bekannten Charakters unzweideutig hervor, welches dagegen die speciellen Veranlassungen ihrer Abfassung gewesen sind, von wem sie geschrieben worden ist u. s. w. können wir nicht mehr ausmachen. Will daher die combinatorische Kritik Zufälliges und Einzelnes feststellen, aus dem Styl einer Schrift ohne weitere Anhalts-

punkte, den Namen ihres Verfassers herausbringen, die für uns verlorenen Vermittlungen einer Ueberlieferung mit Eichhornischen Künsten im Einzelnen nachweisen, die zufälligen Veranlassungen zufälliger, oft nicht einmal constatirter Züge errathen, so kann es nicht fehlen, sie muss sich in willkührliche und kleinliche Hypothesen verwickeln; bescheidet sie sich dagegen, von dem Einzelnen des geschichtlichen Verlaufs und seinen empirischen Aeusserlichkeiten nichts zu wissen, und beschränkt sich darauf, die wesentlichen Momente desselben, so weit die direkten Nachrichten nicht reichen, aus verbürgten Thatsachen zu erschliessen, bleibt sie sich des Unterschieds zwischen einer Combination und einer Thatsache und der verschiedenen Stufen der Wahrscheinlichkeit bewusst, welche sich durch ihre Mittel gewinnen lässt, verfährt sie mit Einem Worte nur nach den im Wesen ihres Gegenstandes und ihrer Aufgabe liegenden Gesetzen, so wird der Vorwurf eines willkührlichen apriorischen Construirens, den man ihr zu machen pflegt, in keiner Weise begründet sein.

Ob und inwieweit nun die neueste Kritik im einzelnen Falle diesen Grundsätzen getreu geblieben ist, diess liesse sich natürlich nur aus der materiellen Untersuchung der betreffenden Fälle selbst entscheiden; vorläufig liegt so viel am Tage, dass ihr Standpunkt im Allgemeinen sein gutes Recht hat, und dass auch ihre materiellen Ergebnisse nur von solchen mit Grunde bestritten werden können, welche sich selbst auf jenem Standpunkt befinden.

I.

Erklärung der drei Königspsalmen 2, 45, 110.

Von

Ernst Meier.

B) Psalm 110.

1) Inhalt.

Das Lied beginnt Vers 1: Ausspruch Jahve's d. i. es sprach Jahve, nicht: es spricht Jahve; denn der Dichter führt hiermit ein früher, wahrscheinlich von ihm selbst, gesprochenes Orakel, dessen zweite ergänzende Hälfte V. 4 nachfolgt, wörtlich ein. An dies prophetische Wort knüpft er sodann weitre Betrachtungen und Anwendungen auf die gegenwärtigen Verhältnisse seines Königs. Es steht ihm ein Krieg gegen mächtige Feinde bevor. Daher der ermuthigende Zuspruch, dass Gott von Zion aus ihn schützen und ihm durch sein williges Volk und Heer den Sieg verleihen werde. Dieser wird dann blutig ausgemalt.

2) Form des Liedes.

Die zwei prophetischen Aussprüche V. 1 und 4 bilden jeder eine kleine Strophe für sich, die jedesmal in einer folgenden, aus zwei Versen bestehenden Strophe weiter erklärt und angewandt wird. Sodann muss sowohl dem Inhalte wie der Form nach der 7te Vers wieder eine besondere Strophe bilden, so dass das ganze Lied aus 5, sehr regelmässig wechselnden Wendungen besteht.

3) Zeitalter des Liedes.

In Betreff der Zeitbestimmung hängt sehr viel, wenn auch nicht Alles, von der Auffassung des 4ten Verses ab. Nach der alt-

hergebrachten Ansicht besagt der Vers, dass Jahve diesen König für immer zum heiligen Priesterkönig in Jerusalem bestimmt habe, und danach bezieht man das Lied auf David. Die Worte lauten nach der allgemeinen Uebersetzung: „Du bist Priester auf ewig nach der Art des Melchisedeq!“ Ewald bemerkt unter andern hierüber: „Als das Königthum unter David sich verklärte, zeigte die Erfahrung, wie ein menschlicher König mit dem himmlischen, der äussere Staat mit der Theokratie aufs schönste sich vertragen und übereinstimmen könne; da war kein Widerstreit zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft und der König Priester zugleich, 2. Sam. 6. 1. Kön. 8. vgl. Zach. 6, 13; die uralte Einheit zwischen König und Priesterthum, wie die Sage sie von Melchisedeq Gen. 14, 18—24 erwähnt, schien in der grössern Volksfamilie wieder hergestellt.“ Allein gegen diese traditionelle Auffassung erheben sich Bedenken über Bedenken; denn

1) den Gegensatz von weltlicher und geistlicher Macht stellen nicht König und Priester, sondern König und Prophet dar. Der Prophet ist der Offenbarer des Sittengesetzes und sein Wort das Wort Gottes. Die Priester aber sind nur die äusseren, praktischen Stützen der Theokratie, die Hüter und Ueberlieferer des Gesetzes; die Angelegenheiten des Kultus, die Opfer u. s. w. liegen ihnen ob, Deut. 33, 8—11. Schon daraus, dass ihre Würde erblich war, lässt sich auf eine mehr äusserliche Macht schliessen. Ein Mann, der wirklich beide höchsten Würden in sich vereinigte, war Mose und später Samuel. Beide waren Volksführer und Propheten, aber keine Priester; auch Samuel nicht, obwohl er, wie später noch mehre Könige, selbst opferte. Wir finden ferner während der ganzen Zeit des Königthums nicht sowohl einen Kampf zwischen Königen und Priestern, als vielmehr zwischen Königen und Propheten. Wo die Königsmacht auf Absolutheit Anspruch macht, treten die Propheten ihr entgegen. So Natan, Eli, Amos, Jesaja, Jeremja u. a. Der Streit aber, den Saul und später auch Usia (2 Chron. 26, 16 ff.) wegen ihrer Eingriffe in priesterliche Verrichtungen erregt haben sollen, ist eine völlig ungeschichtliche Vorstellung späterer Jahrhunderte, die den ganz deutlichen Zweck hat, zu erklären und zu begründen, warum die Familie Sauls von der Thronfolge ausgeschlossen und ein sonst nach allen Spuren sehr theokratisch-

gesinnter König, Usia, vom Aussatze befallen werden konnte. In der spätern, besonders nachexilischen Zeit nämlich, als die Prophetie erloschen war, stieg das Ansehen der Priester zu einer den alten Hebräern unbekannten Höhe.

2) Dieser Priester, der nach V. 4 ewig in seiner Würde verharren soll, war nach V. 1 — 3 König und Anführer des Kriegsheeres, und dies war seine eigentliche Würde. Sollte der Sinn nun sein, dass ihm zu dieser Würde auch noch die priesterliche verliehen worden sei, wie Melchisedeq Priester des höchsten Gottes war und zugleich König gewesen sein soll, so würden die Worte lauten müssen: „Du bist König nach der Art Melchisedeqs," d. h. kein gewöhnlicher König, sondern zugleich Priester. Vgl. Hitzigs Psalmen, II. S. 176 f. Allein aus unsrer Stelle ist auch nicht das mindeste zu schliessen, dass Melchisedeq je König war oder auch nur dafür gehalten wurde, und noch weniger ist dies in der Stelle Gen. 14, 18 — 20, die hier kurz erläutert werden muss, ausgesprochen. —

Der König von Sodom zieht dem siegreichen Abraham entgegen, um, wie aus V. 21 hervorgeht, wegen der Beute sich friedlich mit ihm abzufinden. Dazu bedurfte er aber eines vermittelnden Priesters, und diese Funktion hatte nach der Gen. Melchisedeq, der ganz offenbar zum Gefolge des sodomitischen Königs gehörte. Er überreicht dem Abraham als Priester des höchsten Gottes Brot und Wein und segnet den Abraham, worauf dieser „dem höchsten Gotte" durch Abgabe des Zehnten an seinen Priester huldigt. Nun erst wagt der König von Sodom einen Vorschlag über die Auslieferung der Personen. Allein Abraham schwört bei Jahve, „bei dem höchsten Gotte, dem Schöpfer Himmels und der Erde" V. 22, also bei seinem Gotte und bei dem, welchem Melchisedeq dient V. 19, der folglich zugleich der Gott des Königs von Sodom sein musste, er schwört bei dem אֵל עֶלְיוֹן, dass er nichts von der Beute für sich nehmen wolle.

Die Darbringung von Brot und Wein kann in diesem Zusammenhange nur symbolische Bedeutung haben. Es ist die Einleitung zu einem Friedensbunde. Vgl. Obadja 7: „bis zur Gränze verstiessen dich all die Männer deines Bundes; dich betriegend besiegten dich die Männer deines Friedens, deines Bro-

tes,“ אַנְשֵׁי שְׁלֹמְךָ לַחְמְךָ d. i. die Brot mit dir gegessen als Zeichen des Friedens und der Freundschaft, wie noch jetzt bei den Arabern. Danach können wir Gen. 14, 18 punktiren: מֶלֶךְ שָׁלֹם Friedensfürst, wie der Name schon im Brief an die Hebr. 7, 2 gedeutet wird. Aehnlich steht שַׂר שָׁלוֹם Jes. 9, 5 vom Messias. Auch sonst berühren sich die Bedeutungen von מֶלֶךְ und שַׂר. Namentlich zeigt das Arabische und Aram. dass das erste Wort eine weit allgemeinere Bedeutung hat, z. B. مُلْكٌ Besitzer, Inhaber, König; chald. מְלַךְ Rath, wonach es, zumal bei einem andern semit. Volke auch wohl ein solches Amt bezeichnen könnte. Weit wahrscheinlicher aber werden wir מַלַּךְ שָׁלֵם lesen, als Zusammenziehung von מַלְאַךְ wie im Arab. und Amhar. مَلَكٌ auch für مَلْأَكٌ steht, wenn wir nicht lieber מַלְאַךְ geradezu emendiren wollen. Vgl. מַלְאַךְ בְּרִית der Bundesmittler. Die ganze Stelle ist sodann zu übersetzen: „Da zog der König von Sodom ihm entgegen — — zum Thale Schave d. i. das Königsthal, und Melchisedeq als Friedensbote brachte Brot und Wein heraus, indem er ein Priester des höchsten Gottes war.“ Dies וְהוּא leitet einen Zustandssatz ein. Zugleich ist durch לְ ausgedrückt, dass Melchisedeq überhaupt nur Einer von den Priestern dieses Gottes war, nicht aber Priester in einem ganz unerhörten Sinne. Bereits die 70 fassen שלם als Name einer Stadt, obwohl, von Allem abgesehen, schon der Lage nach weder Jerusalem, noch das Salem, das östlich von Sichem gelegen haben soll, hier irgendwie passen würde. — Nach der gewöhnlichen Auffassung ist in dem dortigen Zusammenhange die Erscheinung eines Priesterkönigs aus Salem völlig sinnlos und unmotivirt.

Bildete nun aber auch die Sage irriger Weise aus den Friedensboten Melchisedeq einen Priesterkönig, so muss ich doch fragen:

3) Wie passt denn diese traditionelle Auffassung in den Zusammenhang von Ps. 110? Wie passt die ewige Priesterwürde, die ja auch die Leviten für alle Zeiten inne hatten und die hier auf eine doch allzu feierliche Weise von Gott selbst dem Könige zugeschworen worden, zu dem kriegerischen Inhalte des ganzen Liedes? Melchisedeq erscheint in der Sage durchaus nicht als streitbarer und siegreicher Held. Er reicht nur dem aus dem Streite heimkehren-

den Abraham Brot und Wein und spricht einen Segen über ihn aus, worauf Abraham den Zehnten von der Beute ihm entrichtet. Was dies Alles bedeutet, ist im Vorhergehenden erörtert worden. Da nun der erste Orakelspruch in den zwei folgenden Versen weiter erklärt wird und ebenso der zweite, V. 4 in unmittelbarer Beziehung zu V. 5 ff. stehen muss, so lässt die Zusammenstellung unsers Kriegshelden mit Melchisedeq kaum einen andern Vergleichungspunkt zu, als den, dass der König wie einst jener Priester den Zehnten Theil aller Kriegsbeute von den Hebräern erhalten sollte, und zwar für immer. Wie er als kriegführender König noch auf andere Weise „ein Priester nach Melchisedeqs Art“ sein konnte, ist nicht abzusehen. Dieser Sinn wird aber jedem Leser so wenig genügen, als schon nach der feierlichen Einführung jenes Ausspruches dies unmöglich der Sinn des prophetischen Dichters gewesen sein kann. Die beiden Orakelsprüche stehen sich parallel und müssen sich nothwendig ebenso entsprechen, wie die weitern Ausführungen und Anwendungen sich jedesmal auf einander beziehen. Die gewöhnliche Fassung von V. 4 macht dies aber unmöglich. Endlich

4) Die allgemein verbreitete Uebersetzung von V. 4 ist schon sprachlich nicht zu rechtfertigen, obwohl sie bereits bei den 70., der Vulgata u. s. w. sich findet. Die Verbindung עַל־דְּבַר oder עַל־דִּבְרַת bedeutet nämlich stets: *ob causam*, wegen einer Angelegenheit, wegen einer Sache, daher kurz: wegen, *causa*. Vgl. Gen. 12, 17: עַל דְּבַר שָׂרַי wegen der Sara; 20, 11. 43, 48. Ex. 8, 8. Num. 31, 16 u. s. w. Ferner עַל דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם um der Menschenkinder willen, Qoh. 3, 18. 8, 2. Ich muss entschieden in Abrede stellen, dass diese Redensart Ps. 110, 4 eine ganz andre Bedeutung haben könne, zumal auch דִּבְרָה nie und nirgends für Art und Weise steht. Um diesen Sinn auszudrücken würde der Hebräer etwa בְּדֶרֶךְ oder כְּדֶרֶךְ gesagt haben. Unser jetziger Text kann nur bedeuten: „Du bist Priester auf ewig wegen Melchisedeqs.“ Dass aber dieser Gedanke an sich schon und namentlich im Zusammenhange unsers Liedes absurd und unmöglich ist, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Aus Allem ergibt sich, dass der masoretische Text entstellt sein muss. Die Bezeichnung des Priesters lässt durchaus keine vernünftige Beziehung zu. Was im Zusammenhange der allgemeine

Sinn des Verses sein muss, ist deutlich, und danach ist für כֹּהֵן am einfachsten כּוֹנָן zu lesen, als verkürztes Particip Pual, für מְכוֹנָן (vgl. Ewald, Lehrb. §. 169, d,): „Du bist festgestellt auf ewig,“ d. i. dein Thron, deine Herrschaft hat ewigen Bestand. Diesem Gedanken entspricht im ersten Orakel: „setz dich zu meiner Rechten!“ Der nächste Sitz zur Rechten eines Thrones war der Ehrensitz und diesen sollte der König als Statthalter Gottes auf Erden neben Gott einnehmen. Die mythologische Vorstellung, dass Jahve mit dem Könige in den Krieg ziehe und ihn zu seiner Rechten in dem Wagen sitzen lasse, wie man wohl gemeint hat, ist sicherlich verkehrt und auch sonst nicht nachzuweisen. Das Bild drückt vielmehr nur die Stellung eines hebräischen Königs überhaupt aus, und eben auf dieser hohen Stellung beruhte seine Macht und Dauer, wie es auch der parallele Spruch V. 4 hervorhebt.

Sodann ist für מלכי nach einer sehr leichten Textänderung der Inf. mit dem Suff. מָלְכְךָ zu lesen und zu übersetzen: „wegen deines Herrschens nach Gerechtigkeit!“ צֶדֶק steht als Akkusativ frei untergeordnet, wie Hos. 12, 15. 14, 5; Richter 5, 21. Diese Emendation ist um so leichter, wenn man bedenkt, dass die falsche Lesart noch in der althebräischen Schrift, wo Jod und Kaf sich ähnlicher sind, als jetzt, vorgekommen sein muss. Die zweite Vershälfte hebt also den innern Grund hervor, warum dieser König einer so dauernden Herrschaft gewürdigt worden. Ebenso Ps. 45, 7—8. Das Verbum כּוּן steht auch sonst von der festen Gründung des Thrones und der Herrschaft, z. B. Jes. 9, 6. 16, 5. — Möglich wäre auch die Lesart: עַל־דְּבַר תִּמְלֹךְ בְּצֶדֶק, weil du u. s. w.

Die Sage muss ziemlich früh die in der Genesis angedeuteten Züge über Melchisedeq weiter ausgesponnen haben, so wie später die korrumpirte Stelle Ps. 110, 4 die Hauptgrundlage für die allegorischen und typologischen Deutungen der Juden und Christen geworden ist. Namentlich erscheint Melchisedeq im Brief an die Hebräer (Kap. 5—7) als Typus des Hohenpriesterthums Christi, eine Auffassung, die sich mehr noch der Darstellung in der Genesis anschliesst, indem sie die königliche Macht, welche man irrthümlich dem Melchisedeq beigelegt, eigentlich ganz bei Seite lässt und nur die Priesterwürde in ihm festhält.

Fragt man, wie unsre Psalmenstelle so seltsam entstellt wer-

den konnte, so mag wohl nicht reine Absichtlichkeit, sondern ebenso sehr Zufall und aus Missverstand hervorgerufene Konjektur dazu mitgewirkt haben. Die erste falsche Lesart כהן statt כונן rief sehr leicht die zweite hervor, so wie umgekehrt auch die zweite, מלכי anstatt מלכך, die Aenderung der ersten veranlassen konnte. Dazu kommt noch das geschichtliche Faktum, dass mit den Makkabäern wirklich ein patriotisches Priestergeschlecht die königliche Würde erlangte; und wir würden mit Hitzig unsre Stelle auf Aristobul, der zuerst das königliche Diadem umlegte, oder wie er lieber will, auf seinen Bruder Jonatan (160 v. Chr.), der als Hoherpriester zugleich die weltliche Macht ausübte, beziehen können, wenn erstens der sonstige Inhalt des Liedes zu diesen spätern Verhältnissen stimmte, und wenn zweitens die herkömmliche Uebersetzung von V. 4 auch nur sprachlich sich rechtfertigen liesse und nicht vielmehr Alles auf einen entstellten Text hinzeigte. Sehr wahrscheinlich fällt aber diese Entstellung in die makkabäische Zeit, als durch Antiochus Epiphanes die heiligen Grundbücher im Tempel verbrannt worden und der Kanon also offenbar aus Privathandschriften, die wohl manches von der Willkür einzelner Leser schon gelitten hatten, zusammengestellt werden musste. Wahrscheinlich bezog man auch wirklich diesen Vers auf einen Makkabäer, indem damals der Inhalt unsers Liedes gewiss sehr lebhaft nachempfunden wurde. Aus jener Zeit mögen sich auch noch andere Textverwirrungen herschreiben.

Zur genauern Bestimmung der Abfassungszeit unsers Liedes bieten sich uns jetzt folgende Anhaltspunkte dar.

A) Der hier gemeinte König besass nach V. 3 ein völlig organisirtes Kriegsheer, das immer unter den Waffen stand. Dies passt auf Niemand so gut, als auf Usia, von dem die Chronik Cap. 26, 11 — 14 berichtet, dass er ein schlagfertiges Heer, mit vollständiger Waffenrüstung versehen, unterhalten habe.

B) Dieser König war selbst ein tapferer und siegreicher Held, wesshalb der Dichter so sichere Hoffnungen über den Feldzug hegen konnte, V. 1 — 2, 5 — 6. Das passt wieder vollkommen auf Usia.

C) Die Herrschaft dieses Königs soll nach einem prophetischen Spruche kein Ende haben, weil er gerecht regiert, V. 4, und also im wirklichen Sinne ein Statthalter Gottes auf Erden ist, V. 1. Denselben Gedanken spricht in ähnlicher Weise Ps. 45, 3, 7 — 8 aus,

welches Lied sich ebenfalls, wie wir gesehen haben, auf Usia beziehen muss. Zu dieser Zeit, in welcher die hebräische Nation sich wieder stark und selbständig fühlte, stimmt auch der ganze Geist dieses kräftigen, kampflustigen Liedes. Es fällt aber wahrscheinlich mehr in den Anfang der 52 jährigen Regierung Usias, etwa in die Zeit kurz vor oder nach dem Jahre 800, als seine Macht im Innern schon befestigt war, aber die benachbarten Könige noch nicht ruhten. Vgl. V. 6. Ps. 2, 2, 9.

4) Der Verfasser.

Offenbar ist der Verfasser dieses Liedes ein prophetischer Dichter, der beim Regierungsantritte dieses Königs ein ähnliches orakelartiges Wort, wie es V. 2. und 4 citirt wird, gesprochen haben muss. Dadurch hat unser Psalm die grösste Verwandtschaft mit Ps. 2, so wie dem prophetischen Geiste nach auch mit Ps. 45. Dass diese 3 Lieder ein und derselbe Dichter verfasst hat, lässt sich auch noch näher im Einzelnen erweisen. Es ist unstreitig der Prophet Zacharja, der nach 2 Chron. 26, 5, dem Usia nahe stand und ihn leitete. Das erste Wort aber, welches er öffentlich zu dem jungen Könige gesprochen haben mochte, muss auf diesen einen entscheidenden Eindruck gemacht und das Verhältniss zu dem Dichter für immer begründet haben. Dieser aber hatte sich nicht in dem Könige getäuscht. Seine Regierung entsprach vollkommen den Erwartungen Zacharjas, wesshalb dieser mit sichtbarer Vorliebe auf jene erste Weissagung überall zurückweist. Weil sie bisher so glänzend sich bewährt hat, so darf er um so fester auch der Zukunft vertrauen. — Ausser dem Geiste und der ganzen Anlage des Liedes sind noch folgende Züge zu beachten.

a) Vers 2 spielt der Dichter auf die Bedeutung des Namens Usia, עֻזִּיָּהוּ oder עֻזִּיָּה an, d. i. die Macht Jahves, indem er sagt: von Zion wird Jahve das Scèpter deiner Macht (= wodurch du mächtig sein wirst) dir senden, מַטֵּה עֻזְּךָ יִשְׁלַח יְהוָה. Dieselbe Eigenthümlichkeit, auf Personennamen in der Art anzuspielen, ist namentlich bei den Propheten häufig und findet sich auch bei unserm Dichter Ps. 45, 18, wahrscheinlich auch V. 2. Zugleich liegt hierin im Zusammenhang der übrigen Beweise eine neue Bestätigung, dass unser Lied wirklich auf Usia geht.

b) Ps. 110, 6 findet sich dieselbe, sehr eigenthümliche Konstruktion, die auch Ps 45, 6 vorkommt. Der Vers hat eigentlich drei Glieder, von denen das erste sich auf das dritte bezieht und das mittlere als ein untergeordneter Zustandsatz gefasst werden muss. Es heisst nicht: er zerschmettert Häupter (Haufen) auf weitem Felde, sondern: er macht es voll Leichen auf weitem Gefild, indem er ganze Schaaren zerschmettert.

c) Unser Dichter führt Zustandssätze ohne Kopula ein, Ps. 110, 3, wie Ps. 45, 6, 7, 15. Dies thun zwar auch andre Dichter, z. B. Ps. 19, 3, u. s w. aber doch selten mit solcher Konsequenz.

d) Er gebraucht das sonst in den Psalmen nicht vorkommende עַל דִּבְרַת und zwar mit dem *î* das *Status constr*. Ps. 110, 4, wie Ps. 45, 5, עַל דְּבַר, woraus sich aufs Neue die gänzlich falsche Uebersetzung von Ps. 110, 4 ergibt und die oben angegebene Emendation ebenfalls gerechtfertigt wird. —

5) Anmerkungen.

V. 3. Weil man allgemein übersehen hat, dass dieser Vers einen Zustandssatz bildet, indem das Subj. gegen die gewöhnliche Ordnung voraufsteht, so musste er nicht nur völlig missverstanden werden, sondern das ganze Lied dadurch etwas Abgerissenes und Zusammenhangsloses erhalten, so dass de Wette es für ein Bruchstück, für einen Entwurf erklären konnte. Dazu trug bei ihm wie bei andern die falsche Auslegung von V. 4 das ihrige bei. Endlich wurden die einzelnen Worte von V. 3 bisher ganz falsch gefasst. Zunächst ist die Verbindung: „am Tage deines Heeres," was bedeuten soll: an dem Tage, wo du dein Heer zur Schlacht versammelst, unstreitig verkehrt. „Dein Volk ist nichts als Muth an deinem Heerestage". Wer kann denn, wenn man die Worte etwas genauer nimmt, so sich ausdrücken? Wie verhält sich das Volk hierbei zum Heere? Und wie schleppt der Rhythmus des ganzen Verses! Dazu kommt weiter, dass מֵרֶחֶם sonst gewöhnlich bedeutet: vom Mutterleibe an, vom Mutterschosse, von der Geburt an, Ps. 22, 11. 58, 4. Hiob 3, 11. „Vom Mutterschosse des Morgens an," bedeutet: vom Durchbruch, von Anbruch des

Morgens an. Will man übersetzen, wie es den Worten nach wohl angeht (vgl. Jer. 1, 5,): „aus dem Mutterschosse des Morgens kommt dir der Thau deiner jungen Mannschaft entgegen", so werden die Bilder sehr unklar. Der Thau der Jugend ist dasselbe, was wir die Blüthe, den Kern der Jugend nennen würden und bezeichnet nicht sowohl die unzählige Menge, als vielmehr die frische, ungeschwächte Kraft derselben. Vgl. bes. Mich. 5, 6. Hos. 14, 6. Welchen Sinn soll nun das Bild haben, dass der Mutterschoss des Morgens diese frische Mannschaft am Tage der Schlacht aus sich hervorgehen lässt oder sie gleichsam gebiert? Es wäre eine schlechte Vertheidigung unsers Dichters, wenn man behaupten wollte, das Bild vom Thau der Jugend habe diesen schwülstigen Ausdruck herbeigeführt. Es würde immerhin ein abgeschmacktes, unklares Bild bleiben. Alles aber wird deutlich, wenn man den Vers gegen die Accente abtheilt. Er zerfällt in drei Glieder, deren erstes mit עַמְּךָ beginnt, das zweite mit dem parallelen חֵילְךָ und das dritte mit לְךָ, was sich näher auf das erste Glied bezieht. Sodann ist statt בְּיוֹם am Schlusse des ersten Gliedes zu punktiren: בַּיּוֹם am Tage d. i. an demselben Tage = sogleich, sofort wie Sprw. 12, 16. Neh. 3, 34. Das Volk erhebt sich willig sobald es Noth thut und es aufgeboten wird. Darin liegt eine grosse Gewähr des Sieges für den König. Ferner darin, dass vom frühsten Morgen an sein Kriegsheer, das er unterhält, gerüstet und schlagfertig dasteht. Vgl. S. 329. Das dritte Glied besagt: Dir ist, oder, dein ist der Thau deiner Jugend, d. h. die Blüthe des jungen Volkes ist dir ergeben, dir zugethan, so dass dies der Willigkeit im ersten Gliede entspricht. Der Satz ist aber ebenfalls ein Zustandssatz wie die beiden vorhergehenden. V. 4 ist ausführlich erklärt S. 323 ff. Ueber V. 6 vgl. S. 331. ראשׁ bedeutet hier nicht Haupt, sondern Haufen, Schaar wie Richt. 7, 6, 20 und zwar kollektiv: Heerhaufen, Schaaren. Die 70. Vulgata fassen es schon als Plural, *capita*. — V. 7, יִשְׁתֶּה er oder es wird trinken, nämlich das ermattete Heer, also: man wird trinken. Die Niederlage richtet natürlich das gottbegeisterte Volk an, (Vgl. V. 3) und das muss ebenfalls geschützt sein wie der König und wird sehr passend so kurz am Schluss erwähnt.

6) Uebersetzung.

a)

1) Jahve sprach zu meinem Herrn:
„Setz dich zu meiner Rechten,
Bis ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füsse"

2) Den Stab deiner Macht wird Jahve aus Zion senden;
Herrsch' inmitten deiner Feinde,
3) Da dein Volk ja willig ist sogleich,
Dein Heer in geweihtem Schmuck von Anbruch des Morgens an dasteht
Und du den Thau deiner Jugend hast.

b)

4) Geschworen hat Jahve und bereut es nicht:
„Du bist festgegründet ewiglich
Dieweil du herrschest nach Gerechtigkeit!"

5) Der Herr dir zur Rechten
Zerschmettert Könige am Tag seines Zorns;
6) Richtet die Völker,
Macht es, indem er Schaaren zerschmettert,
Voll von Leichen auf weitem Gefild.

c)

7) Vom Bach am Wege wird man trinken,
Darob das Haupt erheben.

C) Psalm 2.

a)

1) Was rotten die Völker sich zusammen
Und sinnen Eitles die Nationen,
2) Stehen auf die Könige des Landes
Und berathen die Fürsten sich zumal
Wider Jahve und seinen Gesalbten?
3) „Lasst uns zerreissen ihre Bande
„Und von uns werfen ihre Fesseln!"

4) Der da thront im Himmel, lacht,
Der Herr spottet ihrer.
5) Dann aber wird er zu ihnen reden in seinem Zorn
Und in seinem Grimm wird er sie schrecken:

6) „Habe Ich doch meinen König gesalbt
„Auf Zion, meinem heiligen Berge!"

b)

7) Lasst mich verkünden den Gottesspruch!
Jahve sprach zu mir: „Du bist mein Sohn,
„Heute hab ich dich gezeuget!
8) „Fordre von mir, so geb ich die Völker dir zum Erbe
„Und die Enden des Landes dir zum Eigenthum;
9) „Du wirst sie mit eisernem Scepter zerschlagen,
„Wie irdnes Geschirr wirst du sie zertrümmern."

10) So zeigt euch nun weise, ihr Könige,
Lasst euch warnen, ihr Richter des Landes!
11) Dienet dem Jahve, mit Furcht und Zittern
Und mit Zagen!
12) Huldiget ihm, dass er nicht zürn' und ihr untergeht;
Denn über ein Kleines, so wird entbrennen sein Zorn.
Heil aber Allen, die zu ihm sich halten!

A) Anlass und Inhalt des Liedes.

Einem israelitischen Könige drohen fremde, unterworfene Völker mit Aufruhr und Abfall. Noch ist zwar der Aufstand nicht ausgebrochen. Allein die Fürsten berathen und verschwören sich bereits gegen den Gesalbten Jahves, und desshalb gegen Jahve selbst. Darin liegt eben die Thorheit ihres Unternehmens. Ein prophetischer Dichter erinnert an das Orakel, das Jahve bei der Salbung des Königs einst zu ihm, dem Dichter, gesprochen, dass dieser König nämlich als der wahre Stellvertreter Gottes auf Erden Land und Leute beherrschen solle. Daher die Aufforderung an die Empörer, sich nicht dem Zorn des allmächtig waltenden Gottes auszusetzen, sondern schnell sich zu besinnen, ihm zu huldigen und seinem Gesalbten sich zu unterwerfen.

B) Form des Liedes.

Unser Lied zerfällt in vier regelmässige Strophen, deren jede drei Verse umfasst. (Mehr als drei Verse enthält, beiläufig gesagt, nie eine lyrische Strophe.) Sodann gehören immer zwei Strophen näher zusammen. In der ersten Strophe V. 1—3, beginnt der

Dichter voll Unmuth sogleich mit dem Grundgedanken des Ganzen, wie eitel und nichtig es sei, dass Völker und Fürsten sich gegen Jahve empören und der Herrschaft seines gesalbten Königs sich entziehen wollen. Diesem aufrührerischen Unternehmen, der Wuth der Feinde, die V. 3 redend eingeführt worden, wird in der zweiten Strophe, V. 4 — 6 mit grosser Erhabenheit die göttliche Ruhe, die lächelnd dem kühnen Wagniss zusieht, entgegen gehalten. Beharren sie indess bei ihrem Beginnen, so werden sie von dem zürnenden Gotte den Spruch vernehmen müssen, dass er selbst diesen König auf Zion eingesetzt und geweiht habe. Diese direkte Rede Jahve's im letzten Verse bildet einen schönen Gegensatz zu dem Schlussverse der ersten Strophe. An die Erwähnung der königlichen Salbung schliesst sich in der dritten Strophe V. 7 — 9 die wörtliche Einführung eines Orakels, das Jahve damals in Beziehung auf den König und seine Herrschaft durch unsern Dichter hatte verkünden lassen. Er soll als Statthalter Gottes, sobald er nur will, das Land in seiner ganzen Ausdehnung sich unterwerfen und alle widerstrebenden Elemente vernichten. Daher die Mahnung an die so unterworfenen Fürsten, in der vierten Strophe V. 10 — 12, willig der Herrschaft Jahves wieder zu huldigen und den drohenden Zorn des Gottes zu fürchten. Nur im Bunde mit ihm sei Heil zu erwarten.

3) Verfasser und Zeitalter.

Bei der schwierigen Untersuchung über Zeitalter und Verfasser dieses Liedes handelt es sich zunächst darum, wer der israelitische König ist, und welches die aufrührerischen Fürsten und Völker. Nach A.G. 4, 25 würde David der König und der Verf. des Liedes sein. Allein wir sehen darin nur die allgemeine Ansicht der spätern Jahrhunderte, denen David überhaupt der Typus der hebräischen Lyrik geworden war. Historischen Werth kann ein solches Zeugniss nicht haben. Und zwar hier um so weniger, als das Lied auf David gar nicht passt. Er wurde nicht, wie der hier geschilderte König, auf Zion, sondern zu Hebron gesalbt, 2 S. 5, 3. Ausserdem ist hier von den ganz eigenthümlichen Verhältnissen, unter denen David den Thron bestieg, auch nicht das Mindeste angedeutet; und sodann war die Lage des Landes damals eine andere, als wie sie unser

Psalm offenbar vorausgesetzt. De Wette, Ewald und Andere erklären sich daher mit Recht gegen die davidische Abfassung.

Ein Ungenannter in Paulus Memorabilien III., S. 66 ff. hält Solomo für den König, und den Propheten Natan, der den Salomo erzog und zum König salbte (1 Kön. 1, 34), für den Verf. des Liedes. Auch andre Ausleger (Paulus, in s. *Clavis*, Rosenmüller, 1. Ausg.) haben an Salomo gedacht, obwohl unsre Geschichtsbücher von solchen Empörungen, wie sie Ps. 2 schildert, weder im Anfange seiner Regierung, noch später etwas wissen. Man sagt, jene Versuche müssten erfolglos vorübergegangen sein. Es wird aber im Gegentheil ausdrücklich hervorgehoben, dass Salomo's Regierung durchaus friedlich gewesen. 1 Kön. 5, 4. 5, 18. 2 Chron. 22, 9. Nur gegen das Ende seines Lebens hin werden einige Unruhen an den Gränzen und in den Vasallenländern angedeutet, 1 Kön. 11, 14 ff. So erhob sich Hadad in Edom, musste aber fliehen; Reson in Damaskus, das sich wirklich losriss. Auf diese Vorfälle wird Niemand das Lied beziehen wollen. Es muss nothwendig in den ersten Jahren, nicht lange nach der feierlichen Thronbesteigung eines Königs gedichtet worden sein.

Endlich hat man Salomo nicht blos für den hier gemeinten König, sondern sogar für den Verf. unsers Liedes gehalten. Dabei soll es von grosser Bedeutung sein, dass der hier redende Gesalbte sich auf nichts Aeusseres und Geschichtliches berufen könne, als eben nur auf die feierliche Salbung und auf das dabei gesprochene Orakel. So ohne geschichtliche Vorbereitung und Prüfung, aber doch sogleich stark und weise, erscheine nur Salomo bei der Salbung. Allein wie viele Könige haben sich denn vor ihrer Thronbesteigung schon als geprüft und bewährt erwiesen? Und wenn dies auch, so würde wenigstens die Berufung auf eine solche geschichtliche Vorbereitung, eine Hinweisung auf eigne vollbrachte Thaten, sehr schlecht zu unserm Liede stimmen. „Denn nicht durch Stärke siegt der Mensch.“ Nur als von Gott anerkannter, geweihter Herrscher ist der König geschützt und mächtig. Nur dadurch ist der Krieg gegen ihn zugleich ein Krieg gegen seinen Gott. Desshalb konnte der Dichter auch jenen Einweihungsakt, der noch in sehr frischem Andenken sein musste, als die sicherste Gewähr des Sieges hervorheben. Für Salomo ist hieraus also gar nichts zu schliessen.

Was ferner die vielgepriesene Weisheit Salomo's betrifft, so ist sie gerade beim Antritt seiner Regierung nicht sehr sichtbar.

Nachdem er, auf Betrieb Natans und der Batseba, durch Uebergehung seines ältern Bruders Adonja, König geworden, so verzieh er diesem Anfangs seine besser begründeten Rechte und Ansprüche. Allein zur Sicherung des eigenen Throns liess er ihn bald darauf hinrichten. Ebenso den alten tapfern Feldherrn Joab, der zur Partei des Adonja gehörte; ferner einen andern verdächtigen Mann, einen Verwandten Saul's, Namens Simei, weil er bei Verfolgung entlaufener Sklaven den ihm dekretirten Stadtarrest überschritten hatte.

Wenn der Referent der Königsbücher jene Bluturtheile auf den sterbenden David zurückführt, 1 Kön. 2, 28 ff. so ist das sichtbar unhistorisch. Sie würden Davids Charakter, der unendlich höher steht, als der seines Nachfolgers, brandmarken. Jedenfalls wird sich in diesen ersten königlichen Thaten Salomos weder ein reiner Einklang zwischen dem Königthum und der Theokratie, noch überhaupt ein inneres Bewusstsein wahrer Stärke und Grösse entdecken lassen. Schon hiernach kann er unmöglich mit einer Gesinnung und einem Hochgefühle, wie es unser Lied athmet, seine Herrscherlaufbahn begonnen haben.

Vielleicht aber findet sich später ein passenderer Zeitpunkt. Allein sein Charakter bleibt derselbe. Er ist despotisch und schwelgerisch; zwar ein Freund der Kultur und der Künste, der Schiffarth und des Handels, aber nicht um sein Volk zu heben und zu beglücken, sondern um sich selbst zu bereichern und seiner Prachtliebe zu fröhnen. Die grossen Heere, die er zu seiner Sicherheit beständig unterhielt, und besonders die Prachtbauten, die er aufführen liess, machten den allgemeinen Druck nöthig, der endlich die Auflösung des Reiches bewirkte. Verkaufte doch Salomo an den phönikischen König Hiram 20 hebräische Städte in Galiläa, 1 Kön. 9, 11. Kein Wunder, wenn das Volk solchen Despotismus nicht länger ertrug.

Sehen wir noch auf den religiösen Charakter Salomos, der durch alles Vorhergehende schon deutlich genug erkannt werden kann, so ist er auch danach nicht ein Repräsentant tiefer Weisheit und Gotterkenntniss. Wenn er 1 Kön. 3 sich nur Regentenweisheit

von Gott erfleht und später (1 Kön. 8) bei der Einweihung des Tempels sehr reine, geistige Ansichten über Gott ausspricht, so kann das nicht historisch sein. Sonst bliebe es unerklärlich, wie er von dieser Höhe herab je in ein so üppiges, götzendienerisches Leben hätte versinken können, wie es die Königsbücher offen aussprechen. Vgl. Vatke, die Relig. des A. T. S. 307 ff. Auch blosser Weiberdienst (er hatte 700 legitime und 300 Kebsweiber!) hätte ihn wohl nicht zum Götzendienst verleitet, wenn er von Anfang an ein anderer Charakter gewesen wäre. Wer aber so endet und das Reich an den Rand einer Revolution bringt, kann nicht wohl von Ansichten, wie sie Ps. 2 ausdrückt, im Innersten beseelt gewesen sein.

Endlich enthält unser Lied eine wichtige geschichtliche Angabe, wonach Salomo weder der gemeinte König, noch gar der Verfasser sein kann.

Bei der Salbung verkündet ein Prophet unserm Könige: von Jahve möge er es nur erbitten, so werde ihm dieser ganze Völker (גוים) und die Enden des Landes zum festen Eigenthum geben. Ps. 2, 8. An sich können אַפְסֵי אָרֶץ sowohl die Enden des Landes (Palästina), als auch die Enden der Erde sein. Allein was zwingt uns, hier eine solche masslose Uebertreibung anzunehmen und dem Dichter einen Unsinn unterzuschieben, der sich aus den geringen geographischen Kenntnissen der Hebräer doch sehr ungenügend erklären lässt? Das Völkerverzeichniss Gen. 10 zeigt deutlich, dass die Erdkunde unter den Hebräern seit Salomo nicht so gar beschränkt gewesen sein kann. Phönikische Schiffahrt und eigner Handel erweiterten den Blick. Jedenfalls aber wussten sie seit sehr langer Zeit, dass z. B. mit Aegypten und Arabien in Süden, und mit Babylon in Osten die Welt nicht zu Ende war. Hätte ein Prophet so überspannte Hoffnungen, wie man sie unserm Dichter aufbürdet, gehegt, so würde er die hebräische Weltherrschaft doch wohl zunächst über diese angränzenden Reiche ausgedehnt und geweissagt haben.

Aber ich frage billig: besassen denn die Hebräer auch nur Palästina nach allen Ecken und Enden hin? Jedermann weiss, wie viel schon die Nachbarstämme der Phöniken und besonders die der Philistäer ihnen zu schaffen machten. Selbst unter David blieben sie unabhängig neben und unter den Hebräern wohnen und konnten nie vollständig bezwungen werden. Ausserdem zeigen die Prophe-

ten sonst nicht gerade ein Streben, über die natürlichen Gränzen Palästina's hinauszugehen. Die weiteste, aber nur ideale Ausdehnung erhält das Volk Ex. 23, 31, wonach seine Gränzen ihm angesetzt werden vom Schilfmeer (rothen Meer) bis zum Meer der Philistäer (Mittelmeer), und sodann von der Wüste (im Südwesten) bis zum Strom d. i. bis zum Eufrat (in Nordosten). Vgl. Gen. 15, 18.

Ganz dieselbe Gränzbestimmung findet sich Zach. 9, 10. Der hier beschriebene siegreiche König soll herrschen „von Meer zu Meer und vom Strom (Eufrat) bis zu den Enden des Landes“ (עַד אַפְסֵי אָרֶץ) d. i. von Nordost bis nach Südwest, wo Kanaan ohne natürliche Gränzen in weite Ebnen und Wüsten ausläuft. Hier, wo nach den Himmelsgegenden ganz bestimmte Gränzen angedeutet werden, kann man unmöglich übersetzen: „bis zu den Enden der Erde.“ Gemeint ist damit blos die unbestimmte Südgränze, die Ex. 23, 31 als „Wüste“ bezeichnet ist, und die sonst auch genauer so angegeben wird: „vom Eufrat bis zum Bach Aegyptens.“ Jes. 27, 12. 2 Kön. 24, 7. Vgl. 1 Kön. 8, 65. Num. 34, 5. Sonst wird auch im Süden die Wüste Zin als Gränze angegeben, Num. 13, 21. Vgl. Am. 6, 14.

Die obige Stelle bei Zacharja ist wiederholt Ps. 72, 8, in einem Liede, das offenbar beim Regierungsantritte eines hebräischen Königs gedichtet worden. Es wird ihm gewünscht: „er möge herrschen von Meer zu Meer, und vom Eufrat bis zu den Enden des Landes.“ Diese Beschränkung ist gewiss nicht „zu nüchtern;“ denn in der Wirklichkeit haben die Hebräer dies ganze Gebiet niemals besessen. Die ausser diesen Gränzen herrschenden Könige, z. B. in Scheba und Seba (in Arabien und Aethiopien) sollen ihm blos Huldigungsgeschenke darbringen, eine Hoffnung, die ein Dichter nach Vorgängen wie Jes. 18, wohl hegen konnte, ohne zu schwärmen, Ps. 72, 10 f.

Ich kehre zu Psalm 2 zurück. Nach solchen Vorgängen sind wir nicht blos berechtigt, sondern sogar genöthigt, unter den hier V. 8 erwähnten „Enden des Landes,“ die jener König einnehmen soll, die südwestlichen Ausgänge von Palästina zu verstehen. Ebenso werden wir die גּוֹיִם, die er mit gewaltsamem Scepter sich unterwerfen soll, innerhalb jener idealen Gränzausdehnung, wie sie erst seit David und Salomo der Phantasie eines Hebräers vorschwe-

ben konnte, zu suchen haben. Und zwar, weil diese nichthebräischen Völker ohne Zweifel an der Südwestgränze des Landes, das ja mit ihnen im Parallelismus steht, wohnten, so werden wir unstreitig die Philistäer darunter zu verstehen haben.

Jedenfalls ergibt sich aus dem Liede, dass vor der Thronbesteigung des hier gefeierten Königs ein im Südwesten Palästina's wohnendes Volk die Hebräer bedrängt haben musste. Bei der Einweihung des Königs sprach sodann ein Prophet den Gedanken aus, dass ein heiliger Krieg gegen diese Nationalfeinde im göttlichen Plane liege und siegreich für den König enden werde. Der König muss darauf den Krieg begonnen und diese Völker gedemüthigt oder unterworfen haben. Hierdurch erhält das ganze Lied erst das gehörige Licht. Als nämlich jene, auf das göttliche Orakel hin angegriffenen und besiegten, Feinde sich empören wollen, so erinnert der Dichter, durch wessen Antrieb sie zuerst geschlagen und gegen wen sie also in Wahrheit sich auflehnen. Schon einmal hat sich das Orakel bewährt; sie werden sich umsonst seinem Spruche zu entziehen suchen. Daher die Aufforderung, sich zu besinnen, so lange es noch Zeit sei, und sich zu unterwerfen.

In dieser geschichtlichen Lage, die das Lied ganz deutlich voraussetzt, liegt zugleich der sicherste Beweis, dass von Salomo hier gar nicht die Rede sein kann. Sein grosser Vater hatte ihm kein Erbtheil der Art hinterlassen. Bei seiner Krönung konnte ihn ausserdem kein wohlgesinnter Prophet zu neuen Kriegen ermuntern, wie es nach Ps. 2 unstreitig geschehen ist. Auch weiss die Geschichte durchaus nichts von einem Feldzuge Salomo's, zumal im Anfange seiner Regierung.

Alle Umstände führen vielmehr darauf, dass Ps. 2 sich auf Usia (811 — 759) beziehen muss. Denn

1) Dieser kräftige, kriegerische König trat die Regierung an, als das Ansehen des jüdischen Reiches sehr gesunken war. Die alte Schmach, welche insbesondere die Philistäer unter Joram (889 — 883) der heiligen Stadt angethan, indem sie den Tempel geplündert und Menschen als Sklaven fortgeführt und verkauft hatten (2 Chron. 21, 17), wofür ihnen Joel (um 850) Cap. 4, 4 ff. noch Rache droht, war auch um 811 noch nicht getilgt. Es lag

daher nahe, dass ein Prophet auf die Züchtigung und Demüthigung dieser Feinde hinwies. Dazu kommt

2) Dass es 2 Chron. 26, ausdrücklich heisst: Usia habe gegen die Philistäer gestritten, die Mauern von Jabne, Gat, Asdod, die wichtige Gränzfestung, geschleift, und um Asdod wie überhaupt unter den Philistäern Städte angelegt. Das zeigt deutlich genug auf eine starke Demüthigung hin; ja die Anlegung von Städten in Feindes Lande beweist eine nicht unbedeutende Abhängigkeit der Philistäer. Dagegen mochten sie, ihrer kriegerischen Natur gemäss, bald sich wieder erheben, und gegen diesen Aufstandsversuch ist unser Lied gerichtet. — Mit den Philistäern verbunden werden auch Araberstämme, zu Gur-Baal und die Meoniter, als Völker erwähnt, gegen die Usia glücklich gekämpft. Ueber die Meoniter vgl. 1 Chron. 4, 41. Noch jetzt findet sich im peträischen Arabien, eine Station südlich vom todten Meere, die Stadt **Maân**. Damit ist zu vergleichen, dass unter Joram Philistäer und Araber, „welche zur Seite der Kuschiten wohnen," den Plünderungszug gegen Juda und Jerusalem unternommen hatten.

Indem Usia so an der Südgränze seines Reichs gegen die Philistäer und weiter nach dem rothen Meere zu auch gegen Araberstämme, gegen die Edomiter u. s. w. siegreich war, drang sein Ruf bis nach Aegypten, wie es 2 Chron. 26, 8 heisst. So erwarb er unstreitig „die Enden des Landes," indem er zugleich den Philistäern eine Züchtigung angedeihen liess. Auf eine solche deuten auch die Worte des Orakels: „Du wirst sie mit eisernem Scepter zerschlagen," u. s. w. Aehnlich wird ihnen Am. 1, 8; Zach. 9, 6 Ausrottung angedroht; später knüpft sich ihre Unterjochung an die messianische Zeit, worauf ihr Land wie Ps. 2 an Juda kommt. Jes. 11, 14. Zeph. 2, 7. Obad. 19.

Auf die Philistäer passt ferner vortrefflich die Erwähnung von „**Fürsten**, von **Königen** und **Richtern** des **Landes**" Ps. 2, 2, 9; denn ihre Verfassung war, wie ursprünglich auch bei den Phöniken, ein republikanischer Staatenbund, indem fünf Fürsten (סְרָנִים) in fünf Hauptstädten (Gaza, Asdod, Askalon, Gat und Ekron) die Regierung führten. Dass sie auch Könige genannt werden, kann wegen der allgemeinen Bedeutung von מֶלֶךְ, das auch sonst wohl nicht mehr besagt als שַׂר, gar nicht auffallen, und zwar um

so weniger, da wahrscheinlich Abimelek ein allgemeiner Titel der philistäischen Fürsten war. Vgl. Ps. 34, 1. Gen. 20, 2 ff. Die Allgemeinheit des Königstitels in Ps. 2 erhellt schon aus den parallelen Bezeichnungen: „Fürsten und Landesrichter." Vgl. Am. 1, 8. Endlich

3) war Usia nicht blos ein tapferer, glücklicher Krieger, sondern auch ein sehr theokratischer König. 2 Kön. 15, 3. 2 Chron. 26, 4 — 5. Vgl. meine Erklärung von Ps. 45, Bd. V. Heft 2, S. 280 f. Wenn überhaupt schon jeder hebräische König als der sichtbare Statthalter Gottes auf Erden betrachtet werden konnte, (Vgl. auch 1 Kön. 8, 7,) um wie viel mehr ein so ausgezeichneter Herrscher, wie Usia wirklich einer war. Die göttlichen Einsetzungsworte: „Du bist mein Sohn, heute hab ich dich gezeugt," besagen nicht mehr, als: „Du bist mein Statthalter, mein Gesalhter, und von heute an erkläre ich dich dafür und will dich als solchen anerkennen." Ganz denselben Gedanken enthält Ps. 110, 1: „setz dich zu meiner Rechten" u. s. w. als Mitregent, ein prophetischer Ausspruch, der, wie ich vorher zu zeigen gesucht, ebenfalls auf Usia geht.

Die Schwierigkeit, welche Hitzig (Psalmen II., S. 218 f.) in der Bezeichnung der Sohnschaft des Königs für die ältere, vorexilische Zeit findet, kann ich nicht zugeben. Wird schon das ganze Israelitische Volk als Sohn Gottes aufgefasst, und hiessen die einzelnen Glieder des Volkes sogar Söhne Gottes, Hos. 2, 1. Jes. 1, 4, so lag nichts näher, als die konkrete Spitze, die die Einheit des ganzen Staates darstellt, ebenfalls und zwar im ganz besondern Sinne als Sohn Gottes aufzufassen. Griechischen Einfluss vermag ich darin nicht zu erkennen. Gott selbst setzt den König ein und salbt ihn, Ps. 45, 8; Vgl. Hos. 8, 4: „sie setzten Könige ein, doch nicht von mir, machten Fürsten, und ich kannte sie nicht." Nach der Anschauung der ältesten Propheten ist der König also Statthalter Gottes, womit der Ausdruck Sohn Gottes ganz gleichbedeutend ist. Wegen dieser Auffassung konnte Jesaja endlich an die Idee des Königthums die Idee des Messias knüpfen.

Wenn aber die Propheten und Dichter mit dem Prädikate der Sohnschaft Gottes vor dem Exile sehr sparsam sind, so erklärt sich das einfach daraus, dass nur sehr wenige Könige, wie

etwa David, Usia, Hiskia, Josia, dieser Idee entsprachen. Die Vorstellung selbst aber kann ein dichterischer Prophet ohne alle Schwierigkeit ums Jahr 811 bei der Salbung Usias ausgesprochen haben, (Ps. 2, 7), so dass wir desshalb nicht genöthigt sind, den Psalm mit Hitzig in die makkabäische Zeit herabzurücken.

Aus der Anschauung, dass der König Sohn oder Statthalter Gottes auf Erden sei, ergab sich von selbst auch die weitere Auffassung, dass Kriege gegen das Volk Gottes und gegen seinen Gesalbten zugleich Kriege gegen Gott selbst seien. Ja diese Auffassung ist im Allgemeinen so alt, als die Konstituirung des hebräischen Volkes. Denn das religiöse Bewusstsein der Hebräer ist gar nicht zu trennen von dem nationalen. Daher sind selbst die Feinde eines einzelnen Frommen auch Feinde Jahves. Beides fällt zusammen. Unterwirft ein hebräischer König sich ein fremdes Volk, so thut er es nur kraft seines Gottes, und diesem unterwirft sich in Wahrheit der Besiegte. Er huldigt dem Heiligen Israels. An eine religiöse Bekehrung ist dabei aber nicht sogleich zu denken. Zu vergleichen ist, wie der Prophet Amos zur Zeit Usias die Hoffnung ausspricht, dass die von David unterworfenen Völker, die später abgefallen, in der messianischen Zeit wieder von den Hebräern sollen in Besitz genommen werden. Sie sollen erben „den Rest Edoms und all die Völker, über die mein Namen genannt worden.“ Wie der Knecht den Namen seines Herrn trägt und dadurch seine Abhängigkeit von ihm zeigt, so auch diese Völker, die im Namen Jahves den Hebräern unterworfen und über die also der Name Jahve's genannt worden.

Danach ist auch die Aufforderung Ps. 2, den Gott Jahve zu fürchten und ihm zu huldigen, zunächst nur in dem angegebenen politischen Sinne zu verstehen. Sie sollen sich nicht gegen den theokratischen König auflehnen. Mehr liegt nicht darin. An eine gewaltsame Bekehrung zum Jahve-Glauben denkt auch das Orakel V. 8—9 durchaus nicht. Der König soll vielmehr nichthebräische Völkerhaufen mitsammt ihren Landen nur in Besitz nehmen, sie stark züchtigen und selbst vernichten. Sonst werden auch blosse Geschenke von Heiden schon als Huldigungen Jahves angesehn. Jes. 18, 7. Ps. 68, 30 ff. Somit zwingt uns auch diese Vorstellung

gewiss nicht, in die makkabäische Zeit herabzusteigen. Das Lied ist vollkommen aus der Zeit Usias verständlich.

4) Verfasser.

Ist das Zeitalter unsers Liedes durch den König Usia nach grösster Wahrscheinlichkeit ermittelt, so steht auch damit der Verf. des Liedes ziemlich fest. Es wird derselbe Zacharja sein, den ich in Ps. 45 und 110 zu erkennen glaubte, der Prophet, der so lang er lebte auf Usia grossen Einfluss gehabt und unstreitig bei seiner Krönung ein ergreifendes Wort gesprochen haben muss. Dies klingt in den drei hier erklärten Psalmen dem allgemeinen Sinne nach deutlich hindurch. Ps. 2 wird das älteste Gedicht sein und fällt gewiss in die ersten Regierungsjahre Usias. Etwas jünger mag Ps. 110, das jüngste aber, wie ich schon oben angedeutet, wird Ps. 45 sein. Die Aehnlichkeit dieser drei Lieder nach Sprache, vollendeter Darstellung und Geist ist so einleuchtend, dass nach der hier gegebenen Erklärung eine weitere Ausführung unnöthig scheint.

Nur einen Punkt muss ich noch berühren. Nach V. 7 nimmt man gewöhnlich an, dass der König selbst auch der Dichter des Liedes sein müsse. Der König müsste dann natürlich auch der Prophet gewesen sein, der jenes göttliche Salbungswort zu sich selbst gesprochen, was an sich schon mehr als unpassend scheint. Im Munde des Königs verliert das ganze Lied viel.

Unstreitig kann aber nach V. 7 nur der Prophet jenes Orakels der Verf. unsers Liedes sein. Der lyrische Schwung erklärt hinlänglich die scheinbare Härte, mit welcher Gott selbst, den König anredend, eingeführt wird. Prosaisch genauer würde der Vers heissen: „Lasst mich verkünden den Gottesspruch! Jahve sprach zu mir (zu dem Dichter): sag dem Könige: Du bist mein Sohn!" u. s. w. Die Kürze darf um so weniger auffallen, da dieser prophetische Dichter im heiligen Eifer sich geradezu mit Gott identificiren und unmittelbar im Namen Jahves reden kann. Ein solcher Personenwechsel ist auch bei andern Propheten gar nicht selten.

5) Anmerkungen.

V. 1. der St. רָגַשׁ bedeutet ursprünglich gar nicht **toben**, **lärmen**, sondern **zusammenbringen**, **festmachen**, oder zu-

sammenkommen, sich versammeln, verwandt mit רָגַם, daher רֶגֶשׁ Haufen, Ps. 55, 15, רִגְשָׁה Haufen, Rotte (von Uebelthätern) Ps. 64, 3, wie רֹגֶם Trupp, Bande, Ps. 31, 21. Danach fassen wir auch das Verbum am richtigsten in der Bedeutung sich verbünden, sich zusammenrotten. So entspricht es sehr gut dem Sinnen und Rathschlagen der Empörer.

V. 11. die Uebersetzung: „dient dem Jahve mit Furcht und bebt mit Zittern," die allein zulässig ist, hat doch viel Unbequemes und Gesuchtes. Ich zweifle nicht, dass statt גִילוּ abgetheilt werden muss: עִבְדוּ אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה וְגִיל וּבִרְעָדָה. Weil das letzte Wort eigentlich das ganze zweite Glied bildet, so ist hier die Präp. בְּ absichtlich wiederholt, während sie bei גִיל, das eng zum vorhergehenden gehört, eben desshalb ausgelassen worden. Ueber גִיל vgl. Hos. 10, 5. —

V. 12. Sehr schwer sind die ersten Worte: נַשְּׁקוּ־בַר. Die Uebersetzung: küsset den Sohn! = huldigt dem Könige, verstösst gegen die Worte und den Zusammenhang. Denn 1) kann der ganz unbestimmte Sohn nicht geradezu der Sohn Jahves sein; 2) ist vorher Gott das Subj. und ebenso im folgenden: damit er (Jahve) nicht zürne, u. s. w. 3) fällt das chald. בַר für Sohn, hier um so mehr auf, als V. 7 בֵּן vorkommt, und Chaldaismen überhaupt für unser Lied nicht gut möglich sind. Alle andern Auffassungen von בַר genügen ebenso wenig. Man hat es gefasst als das Reine, Lautere, was „Rath, lautere Warnung" bedeuten soll. Allein diese Uebertragung schon ist sehr zu bezweifeln. Das arab. נציחת erklärt sich ganz anders; s. m. Wurzelwtb. S. 588 f. Sodann ist der Sinn schlecht. Schon V. 10 heisst es: sie möchten vernünftig sein und sich warnen lassen —; V. 11: sie möchten dem Jahve in Furcht und Schrecken dienen; darauf kann es V. 12 nicht wohl heissen: sie möchten eine lautre Warnung annehmen! Dieser Vers muss vielmehr der Aufforderung, dem Jahve zu dienen, entsprechen. Offenbar haben auch die 70: *δραξασϑε παιδειας*, Vulg. *apprehendite disciplinam* wie der Chald. eine ganz andere Lesart gehabt. Man muss abgetheilt haben: נש קובר und las statt des letzten Wortes offenbar מוּסָר, worauf man das erste dem Zusammenhange gemäss als נִשְׂאוּ herstellte.

Es muss hier ein uralter Schreibfehler zu Grunde liegen.

Denn בַּר gibt keinen Sinn, man mag es fassen, wie man will. Ich glaube, dass נַשְּׁקוּ בוֹ gelesen werden muss: schliesst euch an ihn an = huldiget ihm, dass er nicht zürne u. s. w. Dem entspricht dann sehr gut alles Vorhergehende, so wie der Schluss: „Heil allen, die auf ihn trauen," כָּל־חוֹסֵי בוֹ. Das Kal. נשק in der Bedeutung sich fügen, sich richten (mit על konstr.) kommt auch Gen. 41, 40 vor: „nach deinem Befehle füge sich mein ganzes Volk!" Vgl. mein Wurzelwörterb. S. 584. Die Verwechselung von Vav mit Resch war namentlich in der phönikischen und althebräischen Schrift sehr leicht möglich.

II.

Zur Geschichte der Religionen.

Von

Dr. Roth in Tübingen.

Die folgende Uebersicht über das brahmanische, buddhistische und zarathustrische Religionssystem will zwar mehr sein, als eine Zusammenstellung aus vorangegangenen Arbeiten, sie verschmäht es aber darum nicht, unter den Auspicien einer andern Wissenschaft zu erscheinen. Die Religionsphilosophie hat eine geschichtliche Seite, eine Seite, welche von der Theologie, wie sie sich gestaltet hat, nur zu ihrem eigenen Nachtheile vernachlässigt werden kann, und es ist zu verwundern, dass die der neuesten Philosophie angehörige Bearbeitung der Religionsgeschichte trotz ihrer Mängel die einzige geblieben ist.

Die Fortschritte auf diesen Gebieten sind so bedeutend gewesen und haben zum Theile so Ungeahntes zu Tage gebracht, dass die Philosophie der Religionen eine ganz unerlaubte Unbekanntschaft mit der Geschichte verrathen und ihren Zweck vollständig verfehlen würde, wenn sie sich desselben Stoffes bedienen wollte, welcher der

erwähnten Bearbeitung zu Grunde liegt. Freilich sind die hieher gehörigen Arbeiten zum Theile schwer zugänglich, für den der betreffenden Sprachen Unkundigen ermüdend und bestehen aus zerstreuten, mühsam gewonnenen Resultaten vereinzelter Untersuchungen. Es ist eine musterhafte Gewissenhaftigkeit der Männer gewesen, welche bisher auf diesem Felde der Geschichte gearbeitet haben, immer nur auf dasjenige sich zu beschränken, was ihnen unmittelbar vorlag, keine Schlüsse machen zu wollen über den Kreis ihrer Arbeit hinaus, und die Früchte nicht zu Markte zu bringen, ehe sie reif waren. Man darf es dieser Enthaltsamkeit zuschreiben, dass ihre Erwerbungen so reissend und sicher fortgeschritten sind; es wäre aber auf der anderen Seite auch Zeit, zu ausgedehnterer Benützung dasjenige an das Licht zu stellen, was man als das Ergebniss der bisherigen geschichtlichen und sprachlichen Forschung betrachten kann.

Ich versuche dieses für drei der bedeutendsten Religionsformen des Morgenlandes, welche um so mehr neben einander gestellt werden müssen, als sie in dem genauesten Zusammenhange stehen, gegenseitig sich erläutern, und sogar nur als verschiedene Seiten Einer und derselben religiösen Entwicklung zu betrachten sind, — drei Religionen, in deren Erkenntniss am meisten geleistet wurde, und welche uns um so näher angehen, als sie zum Theile die ältesten Erzeugnisse aus dem Kreise der uns verwandten Völker sind.

I. Die Brahma-Religion.

Von den zwei Grundformen der Religion in Indien, der brahmanischen und buddhistischen, ist jene die ältere. Diess bedarf jetzt keines Beweises mehr. Was aber das Brahmathum sei, wo und wann es entstanden — ist keineswegs eben so klar.

Schon der Name ist trüglich und sollte, wenn es nicht überhaupt eine missliche Sache wäre, so gangbare Bezeichnungen anzutasten, mit einem anderen vertauscht werden; denn die Religion, um welche es sich handelt, ist keineswegs die Religion von Brahma. Man könnte das Christenthum mit weit mehr Recht die Religion von der Dreieinigkeit nennen, als man jene indische Religionsform nach Brahma benennt. Es heisst ja so die religiöse Entwicklung, welche, so weit die Erinnerung des Indiers zurückreicht, als die rechtgläubige anerkannt, welche vor neben und nach dem Buddhismus in jenen

Ländern herrschend war, welche den priesterlichen Staat gegründet und die ungeheure Litteratur hervorgebracht hat, die der Sanskritsprache sich bedient, durch Jahrtausende sich hinstreckt und mit kleinen Verlusten auf uns gekommen ist.

Nach den geläufigen Vorstellungen über diese Religionsform sollte man meinen, sie habe den Glauben an ein höchstes Wesen Brahma zu ihrem Mittelpunkte; ihm zur Seite würden stehen die zwei grossen Götter Wischnu und Çiwa, der Erhaltende und der Zerstörende, und über den dreien sogar noch ein unpersönliches Brahma, eine letzte Einheit göttlicher Kräfte.

Es ist nicht zu verwundern, dass diese Anordnung von den wissbegierigen Europäern aus dem Munde der Pandits und aus den neueren indischen Büchern so gerne angenommen wurde. Die grossen Götter waren hübsch geordnet, alle anderen Wesen warf man zu den untergeordneten und fand in den vermeintlichen Grundlagen dieses Glaubens den Gedanken von der höchsten Leitung, von dem wechselnden Entstehen und Vergehen der Welt. Die Religionsphilosophie befand sich hiebei am besten, nur übersah sie, dass sie es mit nichts anderem zu thun hatte, als eben mit einem Erzeugnisse ihrer indischen Schwester.

In der That wäre es keine grosse Anforderung an die geschichtliche Kritik gewesen, diesen Sachverhalt von Anfang an zu durchschauen. Die indische Forschung ist aber inzwischen sogar auf einem Punkte angekommen, wo es zu jener Erkenntniss nicht einmal mehr der Kritik bedarf. Die älteste Gestalt dieser Brahmareligion liegt uns vor Augen, deutlicher und geschichtlicher selbst, als die folgenden Entwicklungen. Ihre frühesten Erzeugnisse in Lied und Sage sind uns aufbehalten. Wie durch höhere Fügung sind auch sie gleich den Urkunden der Zarathustra-Religion, gleich den kaum erst wiedergefundenen Büchern und frühesten Denkmälern der Buddhisten, gleich einzelnen hervorragenden geschichtlichen und religiösen Darstellungen und Schriften Egyptens für die Forschung der späten Jahrhunderte aus dem Untergange der alten Welt gerettet worden. Es sind die Bücher, welche der Indier unter dem Namen Weda zusammenfasst.

Eine genauere Untersuchung dieser Schriften, deren bei weitem grösste Masse nur handschriftlich vorliegt, hat gezeigt, dass die ein-

zelnen Theile aus den verschiedensten Zeiten stammen, und dass jene Zusammenstellung unter Einem Namen nichts weiter besagen will, als dass man die zahlreichen Bücher, deren jedes seine besondere Benennung trägt, als den Inbegriff des **Wissens** vom Heiligen bezeichnen wollte. Die ältesten Theile dieser Litteratur sind Sammlungen von heiligen Liedern, unter welchen wiederum auch nach indischer Ansicht diejenige voransteht, deren Hymnen sachlich und geschichtlich geordnet sind, der **Rigweda**. Tausend Hymnen in mehr als zehntausend Doppelversen sind in diesem Buche niedergelegt. Sie stammen zum Theile aus grauer Vorzeit und können ohne Widerspruch als die älteste indogermanische Litteratur bezeichnet werden. Gesammelt sind sie zu einer Zeit, in welcher zwar die lebendige Erinnerung an jene Vorzeit und mit ihr das vollkommene Verständniss der Lieder selbst schon erloschen war, die aber gleichwohl noch jenseits der Zusammenstellung homerischer Gesänge liegt. Wenn die auf die Geschichte der frühe gebildeten grammatischen Wissenschaft der Indier gegründeten Schlüsse sich bestätigen, so fiele diese Sammlung nicht später als das siebente Jahrhundert vor unserer Zeit[1]), also z. B. lange vor die letzte Diaskeuase des alttestamentlichen Psalmenbuchs, dessen Geschichte sonst die überraschendsten Analogieen mit der des Rigweda bietet. Als unzweifelhaft ist aber anzusehen, dass die älteren jener Hymnen auch höher hinaufreichen als die ältesten Psalmen.

Mangelten gleich alle geographischen Fingerzeige in den Liedern selbst, so wären wir doch durch ihren Charakter und durch die Art und Weise des Volkes, von welchem sie zu uns reden, vollkommen berechtigt, zu läugnen, dass sie in den weiten fruchtbaren Ebenen Hindustans, welche die Natur zum Sitze eines einigen grossen Volkes geschaffen zu haben scheint, dass sie unter jenem milden Himmel, der dem Menschen die Arbeit, ja beinahe die Sorge für Obdach erspart, oder mitten unter der üppigen Vegetation und der bunten Thierwelt, wie die Thäler der Ganga und Dschumna sie bieten, entstanden seien. Die wedischen Lieder tragen ein ganz anderes, ernsteres Gepräge; sie gehören einem in zahlreiche kleine Stämme zerrissenen, in endlosen Fehden lebenden Volke, einem Lande, mit

1) S. meine Schrift »zur Litteratur und Gesch. des Weda« S. 14 ff.

welchem der Bewohner um seine Lebensbedürfnisse zu ringen hatte, sie gehören dem Lande der sieben Ströme.

Im Vendidâd (Farg. 1.) sagt Ahuramazdâ (Ormuzd) zu Zarathustra: „der fünfzehnte Ort, das fünfzehnte treffliche Land, welches ich Ahuramazdâ geschaffen habe, ist das Sieben-Indien (*haptahendu*, appell. die *ἑπταποταμια*) vom Strome (oder: vom Indien) des Aufgangs bis zum Strome des Niedergangs.“ Wie die alten Bücher der Perser, so zählt auch das Volk, das von diesen Gewässern seinen Namen erhielt, ihrer sieben in seinen Wohnsitzen. In einer Hymne des Rigweda (I, 2, 5, 8) heisst es: „er erleuchtet die acht Gipfel der Erde, die drei Gewölbe, die sieben Flüsse (*sapta sindhûn*): der Gott mit goldenem Auge, Sawitar ist aufgegangen;“ und an einer andern Stelle (VIII, 7, 10, 12) wird von dem Gotte *Waruna*, der in diesem Falle wenigstens in Beziehung zum umfluthenden Ocean gesetzt wird, gesagt, dass zu seinem Munde die sieben Flüsse strömen. Der vornehmste dieser Flüsse ist die *Sindhu*, d. h. „der Strom“ im ausgezeichneten Sinne, dessen Name durch die Perser und darum in persischer Form als *Ἰνδος* zu den Griechen gekommen ist. Wie schon sein Name zeigt ist er für die wedischen Indier, die diesen Namen mit mehr Recht tragen als ihre Enkel, der Repräsentant der Gewässer und ist ihr Strom, wie für ihre Nachkommen die Ganga Mittelpunkt geworden ist. Will man die Siebenzahl der Gewässer nicht für eine unbestimmte Mehrheit nehmen, welche überdiess in jenen Büchern noch einen heiligen Charakter trägt, so könnte man neben dem Indus die fünf gewöhnlich so gezählten Flüsse des *Pendschâb* nennen, welchen entweder noch einer der kleineren Ostzuflüsse oder der von Westen kommende *Kabûl*, der *Kophes* der Alten angereiht würde, um die sieben Adern des Stromlandes zu bilden, das die Ahnen der heutigen Indier bewohnten.

In diesem Lande, in welchem viele Jahrhunderte später Alexander die ersten ihm ebenbürtigen Kämpfer, die in der alten Heimath zurückgebliebenen Stämme traf, nachdem längst der Mittelpunkt indischer Entwicklung weiter nach Süden gerückt war — in diesem Lande hat zuerst ein eigenthümliches Leben unter den am weitesten östlich gezogenen arischen Stämmen sich gebildet, dessen religiöse Dichtung in dem grösseren Theile der Weda-Hymnen auf uns gekommen ist.

Wir haben aber nicht einmal hier, so weit auch dieses Leben

im Stromlande geschichtlich zurückreicht, eine vollkommen ursprüngliche religiöse Entwicklung; hier ist nur umgebildet und fortgebildet worden, was die wandernden Stämme schon gemeinsam mit dem verbrüderten Zendvolke besessen hatten. Jener alte Besitz an religiösen Anschauungen und Begriffen, welchen die beiden Völker im Stammlande vielleicht schon gehabt, auf ihren Wanderungen bewahrt und sogar bis in Einzelheiten gemeinschaftlich durchgeführt hatten, fängt an in zweierlei Formen einzugehen. Das westliche Volk gestaltet daraus, was unter Zarathustra's Namen freilich in späterer Gestalt uns überliefert wird, das östliche bildet die Religion des Weda.

Diese wedische Götterwelt wird für die Forschung über eine gewisse Stufe der geschichtlichen Religionsentwicklung in geringerem Umfange dasselbe leisten, was die Sanskritsprache für die Sprachforschung geleistet hat. Wie diese durch die Vollständigkeit, Unvermischtheit und Durchsichtigkeit ihrer Formen nicht nur geschichtlich verwandte Sprachen, sondern die Sprachgesetze überhaupt richtiger hat erkennen lassen, so gibt die wedische Mythologie ein vollständig fassbares und durchsichtiges Bild der natursymbolischen Glaubensweise und wird so durch Analogieen die Erkenntniss aller gleichartigen Systeme fördern.

Wie übereilt das Urtheil mancher Mythologen gewesen, dass eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen den Religionsansichten der alten Perser und denen der Indier nicht nachzuweisen sei, wird die Darstellung der zarathustrischen Lehre für das Einzelne beweisen, aber schon die allgemeinste Anschauung, auf welcher beide ruhen, kann ihren genauen Zusammenhang darthun. Wie im zarathustrischen Glauben, so ist es auch in der wedischen Symbolik das Licht, von welchem die Anschauung ausgeht, Lichtgötter sind ihre höchsten Götter; es ist Indra, der Gott des leuchtenden Firmamentes, der Gott des Gewitters mit dem Blitzstrahle; *Mitra*, *Sûrja*, *Sawitar* und eine Zahl anderer Personifikationen, die Gottheiten der Sonne; *Uschas* die Morgenröthe; die beiden *Açwin (equites)*, die der Morgenröthe voraneilenden lichten Streifen des Himmels; *Agni* der vielverehrte Gott des Feuers, der auf Erden wohnt als Feuer des Opfers und des häuslichen Heerdes, in der Luft als Blitz und am Himmel als der Strahl der Sonne. Und in allen diesen Lichterscheinungen wird die das menschliche Leben tragende und verschönernde Wirkung angeschaut,

in der Sonne die Kraft, welche Wachsthum weckt und die Erde wohnlich macht, in Indra's Blitze die segnende Wirkung, welche die Wolken zerreisst, um befruchtenden Regen zu spenden, in der Morgenröthe die erste Tageshelle, die neues Leben bringt, zum Gebete und Opfer und zur Arbeit ruft, in *Agni* das Feuer, das als Vermittler in der Opferflamme die Gahen und Bitten der Menschen zu den Göttern bringt oder diese herbeiruft, und dessen Leuchten im Hause die Schrecken der Nacht verscheucht.

In dieser Götterwelt stehen oben an die drei *Indra*, *Waruna*, *Agni*.

1. *Indra* ist der erste der Götter, geboren vor den anderen Unsterblichen, die er mit Kraft geschmückt hat (R. II, 2, 1, 1 folg.), der Gott des hellen, reinen, unbeweglichen Himmelsgewölbes [1]), und die Freundlichkeit zugleich und Majestät seiner Erscheinung macht ihn zum Beschützer der Menschen und Schätzespender. „Er hat die schwankende Erde festgemacht und die erschütterten Berge eingerammt, er hat dem weiten Luftkreis Maasse gegeben und den Himmel gestützt.“ Mit goldfarbigen Rossen fährt er einher; er hält den Donnerkeil als seine Waffe, welche *Twaschtar* „der Künstler“ ihm gemacht hat. Mit ihr erschlägt er den Dämon, welcher die Wasser des Himmels gefangen hält, sei es dass dieser Böse gedacht wird als *Writra* „der Einwickler,“ als die schwarze Wolke, die drohend über den hellen Himmel sich legt und mit welcher Indra einen Kampf auf Leben und Tod kämpft, sei es dass er gedacht wird als *Bala*, welcher die Gewässer in den Höhlen der Gebirge einschliesst. Indra erschlägt die Wolke mit dem Blitze, er spaltet die Höhlen der Berge und gräbt den Flüssen eine Bahn, die lustig und die Erde befruchtend dem Meere zuströmen. So ist Kampf — das immer erneuerte Ringen des Lichtes gegen das dunkle Gewölke, gegen den Räuber, welcher den vertrocknenden Fluren und dürstenden Heerden den Segen des Wassers zu entführen droht — das Wesen dieses Gottes; darum ist er der gewaltigste der Götter und wird vornehmlich gerufen in den Schlachten. Ihm eigen ist das für uns räthselhafte Opfer des *Soma*, des aus den Wurzeln und Stängeln einer Bergpflanze

1) *Indra* heisst »der Leuchtende«, von der Wurzel *indh*, *idh*, anzünden; verwandt mit dem in verstärkter Form erscheinenden αἴθω, αἰθήρ.

(asclepias acida) gepressten und mit saurer Milch vermischten berauschenden Trankes. Indra kommt mit seinem Wagen und falben Rossen, spannt sie ab und trinkt den *Soma* im Hause des Opfernden, begeistert vom Tranke zieht er aus zum Kampfe und erschlägt den Feind.

An diesen Kampf mit dem Dämon haben sich vornehmlich die seltenen ausgeführteren Mythen angeschlossen, die wir im Weda finden; es wird gesprochen von Writra's Mutter, die vergeblich ihn zu schützen sucht, von seinen Weibern, die er umsonst im Kampfe zu Hülfe ruft. Die Wasser, die er in den Wolken oder in den verborgenen Quellen der Berge verschliesst, sind die nährenden, milchgebenden Kühe der Angirasiden (eines uralten indischen Geschlechtes), welche er weggetrieben und versteckt hat. Indra dem Herkules ähnlich, der den *Cacus* in seiner Höhle aufsucht und die Kühe ihm entreisst, findet den Versteck des Feindes und erbeutet das Vieh. Selbst das virgilische:

> Reddidit una boum vocem vastoque sub antro
> Mugiit et Caci spem custodita fefellit,

wiederholt sich in einer der Legenden. Die am Himmel hinziehenden und unter dem Horizonte verschwindenden Wolken, die an des Himmels Ende verborgen oder in den Tiefen der Erde gefangen gedacht werden, bringt der Gott wieder zurück und sie ergiessen ihren Regen.

2. Weniger auf der Oberfläche liegt das Wesen des Gottes *Waruna.* Mit Indra und mit den zahlreichen Göttern, welche dem Morgenroth, der Sonne und ihrem Laufe vorstehen, könnte der Kreis der am Himmel thätigen Kräfte erschöpft scheinen. Wir begegnen aber noch einem grossen und geheimnissvollen Gotte — *Waruna.* In der Mythologie der Folgezeit ist sein Wesen verflacht worden: er ist der Fürst der Gewässer und wohnt im Westen. Im Weda aber hat er ein viel grösseres Machtgebiet. „Der Sonne hat Waruna die Pfade gebahnt und hervorgetrieben die meergleichen Fluthen der Ströme; nach den Tagen hat er die langen Nächte gemacht; zwischen jenen unermesslichen Himmeln (nach den indischen Erklärern: zwischen Himmel und Erde) ruhen seine Gewalten." (R. VII, 5, 17, 1 f.) Daneben aber wird als ganz besonders ihm zugehörig die Nacht bezeichnet, wo von den Morgenröthen gesagt wird: sich gleich heute, sich gleich morgen folgen sie Waruna's langer Herrschaft (I, 18,

3, 8); wo es von ihm heisst, dass er zwiefach gebreitet habe die Gestirne und den Erdboden, dass er das Siebengestirn an den Himmel geheftet, und dass der Mond nach seinen Gesetzen wandle. Hier ist er der nächtliche Gott, und zwar der einzige, den diese Götterlehre kennt. Mond und Sterne sind beinahe ganz unbeachtet geblieben; nur der Eine ebenerwähnte Name eines Sternbildes ist mir im Weda begegnet; der Mond ist nicht zum Gotte gemacht. Die Indier haben überhaupt erst spät Astronomie gelernt und sie wissenschaftlich ausgebildet nur unter griechischem Einfluss. Der Geist des Indogermanen hat sich von dem nächtlichen Himmel mit einem gewissen Schauer abgekehrt und den freundlichen Erscheinungen des Tages sich zugewandt, während der Semite frühe und mit Vorliebe der Verehrung und Betrachtung der Gestirne sich hingab. Aber nicht blos als ein nächtlicher Gott erscheint Waruna, auch über den Tag geht seine Herrschaft und er hat manche Attribute, die sonst der Sonne eigen sind, wird zusammen angerufen mit Mitra, dem freundlichen Gotte der Mittagssonne. Mitra ist die andere Seite Waruna's, der lichte Tag, dieser aber ist, so glaube ich, das äusserste Himmelsgewölbe, der Hintergrund des Himmels, jenseits des glänzenden Aethers, der Indra gehört, jenseits der Sonne und Gestirne, gleichsam die unermessliche Gränze des Alls; er ist, wie sein Name sagt, der Umfasser. So erklärt es sich, wie über Tag und Nacht seine Herrschaft geht, und wie doch die Nacht vornehmlich sein Gebiet ist, wann alle die leuchtenden Götter, welche sonst im Luftraum sich bewegen und zwischen den Menschen und Waruna gestellt sind, verschwinden. In der Nacht ist jene Hülle des Weltalls dem Menschen am nächsten. Als dieser ferne, geheimnissvolle Gott ist er auch der gefürchtete, den man anfleht, den Sterblichen nicht zu zürnen, in dessen Hand Krankheit und Tod liegt, er trägt und hält, heisst es, die zitternden Geschöpfe. (VII, 5, 15, 3.)

3. Ueber *Agni* den Ausgangspunkt und Endpunkt der Lichtgötter ist es weniger schwer kurz zu sein. Er ist das Feuer, und dieses sein elementarisches Wesen liegt häufig noch so sehr auf der Oberfläche, dass die Personifikation beinahe gänzlich verschwindet und er durch das ganze All verflüchtigt wird. Diese Lieder gehören aber gewiss meist zu den späteren, in welchen die philosophisch mystische Betrachtung der wedischen Götter sich zu bemächtigen an-

fängt. Agni, wo er persönlicher gehalten ist, kommt zu den Menschen mit Gespann und Wagen, er ist ihr Priester und Anwalt vor den Göttern durch die Flamme des Opfers. Er heisst der erste *Rischi,* der erste, der die Götter anruft und ihnen opfert. „Du hast zuerst, o Agni, die Menschen den Himmel suchen gelehrt.“ Er versammelt um sich die Männer bei dem Opfer und heisst *narâçansa,* der das Lob oder Gebet der Männer hat; er heisst *vaiçvânara*, der bei allen Menschen wohnende, weil er überall in ihrer Mitte ist, wo es die Verehrung der Götter gilt, in ihrer Mitte auf dem Herde des Hauses. Weil er der Bote der Menschen zu den Göttern ist und deren Gaben herniederbringt, und um des Glanzes seiner Erscheinung willen heisst er *dschâtavêdas,* der Reiche. Er ist endlich vor Allem der Beschützer der Menschen gegen die Nacht und die Dunkelwesen, er ist *Rakschohâ,* der Dämonentödter. Sein Glanz ist eine reinigende Kraft für die Menschen, die sie ihrer Missethaten entkleidet und vor den Himmlischen rein darstellt, er ist darum *pâwaka,* der läuternde Gott.

An ihn sind die meisten Hymnen des Weda gerichtet und er ist es, der in jeder Ceremonie den ersten Platz einnimmt. Ihm wird die geklärte Butter geopfert, indem sie in die Flammen gegossen wird; das Feuer erhebt sich prasselnd und Agni verzehrt die Nahrung. In diesem Opfer der Butter bringt der Indier dasjenige dar, was seine Hauptnahrung ist; Alles, was er zum Leben bedarf wird damit Agni geweiht und Agni ist es, der wiederum vor allen andern Göttern Speise schenkt.

Aus dieser Uebersicht über die Vorstellungen von den drei Göttern wird sich eine ungefähre Anschauung von dem ganzen Kreise der wedischen Naturgottheiten gewinnen lassen, zu welchen ausser den früher erwähnten z. B. noch die Winde gehören, an ihrer Spitze Rudra, vor deren Gang die Erde zittert, mit glänzenden Rüstungen und schnellen Gespannen von Hirschen. Neben diesem Götterkreise kennt aber der alte Glaube noch eine andere Ordnung von göttlichen Wesen, welche über dem sittlichen Leben walten und Vorsteher der geselligen und göttlichen Ordnung der menschlichen Gemeinschaften sind. Freilich sind die Anfänge hier nur klein, nicht tief gedrungen und wenig zahlreich, aber sie mussten kommen, wie allmählig das höher begabte Volk von der unmittelbaren Uebermacht der Natur

sich losmachte, in ihren Erscheinungen Nothwendigkeit und dagegen im Willen die Freiheit fand. Die Götter der Natur, die draussen hätten immer mehr erblassen und andere in des Menschen eigenem Leben ihren Sitz nehmen müssen. Diese Entwicklung ist aber in Indien unterbrochen und der ganze wedische Cult aus seiner Stelle gerückt worden.

Aus jenem sittlichen Götterkreise muss Jama aus Veranlassung des zarathustrischen Jima zur Sprache kommen; es möge hier nur ein Wort über *Brahmanaspati* stehen, welchem wahrscheinlich keine andere Götterlehre etwas Aehnliches an die Seite zu setzen hat. Sein Name bezeichnet den „Herrn des brahma;" brahma aber (unpersönlich) ist die heilige Handlung, sei sie Gebet oder Opfer; somit ist *Brahmanaspati* [1]) der Gott der Andacht, ein priesterlicher Gott und heisst der *Purohita* der Götter, ihr stellvertretender Opferpriester. Es wird in ihm angeschaut die Macht der religiösen Erhebung, die den Sterblichen mit den Himmlischen verbindet, des Menschen Leben reinigt und den Unterschied zwischen Guten und Bösen begründet. „Mit trefflicher Führung führest du, schützest du den Sterblichen; der dir huldigt fällt nicht der Sünde anheim." (II, 3, 1, 4.) In sinnvoller Weise heisst er Vater der Götter (II, 3, 4, 3); es ist ja die Andacht, welche die Götter zeugt. In der alten Sage von den Kühen der Angirasiden machen die dem Brahmanaspati geweihten Lieder die Aenderung, dass dieser Gott es sei, der mit Indra's Hülfe die Heerden aus den Händen des Räubers befreit, den Felsen gespalten und die Schätze zurückgebracht habe. — Was ist hier Brahmanaspati anders, als die Kraft des Gebetes und Opfers, unter dessen Geleite gleichsam und durch dessen Anregung der gewaltige Donnergott die befruchtenden Wasser sammelt und herabsendet?

Wie die wedische Götterlehre in Brahmanaspati einem mit grosser Kraft ausgerüsteten Gotte einen Begriff hat, welcher die Innigkeit der Erhebung zu Gott beurkundet, die diesem Volke eigen ist, so begegnet man in seltenen und späten Stellen sogar noch einem *Vâtchaspati (vocis dominus)* als Vertreter der Kraft des Wortes,

1) *Brihaspati* ist eine ältere Form seines Namens, welche die Richtigkeit der von mir »zur Litteratur und Geschichte« S. 88 gegebenen Ableitung des Wortes brahma beweist.

vorzüglich des im Dienste der Götter gesprochenen Wortes. In den mystischen Lehren der an den Weda sich anschliessenden Philosophie wird das Wort sehr hoch gestellt und der Rigweda selbst hat ein Lied, in welchem es dem Logos ähnlich als weltschöpferisches Wort gepriesen wird.

Sieht man auf den religiösen und allgemein menschlichen Gehalt dieser wedischen Götter, auf das Ebenmass der Form, in welcher sie mit aller Frische der Ursprünglichkeit vor dem Bewusstsein des Indiers stehen, ferne von dem Ungeheuren und Frazenhaften der späteren Schöpfungen einer verderbten Phantasie, so wird man die Entwicklungen der Folgezeit nicht für einen naturgemässen Fortschritt nehmen können; merkt man überdiess auf die sittliche Richtung, welche in einzelnen Gebilden sich kund giebt, auf die Wahrheit und Aufrichtigkeit des frommen Gefühles in einer grossen Zahl jener Lieder, welche nicht allein um Gedeihen der Heerden, langes Leben und Kriegsruhm, sondern auch um Befreiung von der Sünde bitten, auf die schwermüthige Ahnung von der Hinfälligkeit alles Menschlichen, welche schon in den ältesten Liedern durchklingt und beim Leuchten der Morgenröthe ausruft: wie Viele sind hingegangen, die sie vordem sahen, wir sehen sie heute, und die nach uns sie schauen, werden auch vergehen — nimmt man dieses Alles zusammen, so wird man sagen müssen, dass in dem Volke Besseres angelegt war, als was es nachmals wirklich erfüllt hat.

Die Zeit dieses Sinkens, dieses Verkehrens eines schönen Anfangs in eine schlechte Folge ist für uns noch sehr dunkel. Ihre geschichtlichen Umrisse mögen etwa diese gewesen sein. Das Volk, das im Lande der sieben Ströme in Zuständen gelebt hatte, wie die der Germanen, zog sich ohne Zweifel in friedlicher Verbreitung immer weiter nach Süden, die alten Einwohner des Gangesthales wichen seiner überlegenen Macht, es fieng an seine Sitze in diesen reichen Ebenen zu nehmen. Die ganze Gestalt des Volkslebens musste sich ändern; in dem neuen Lande konnten natürlich nicht dieselben Verhältnisse des Besitzes hergestellt werden, die man verlassen hatte. Die Stämme verschmolzen sich mehr und mehr; viele der kleinen Fürsten traten aus selbständiger Herrschaft herunter zu dem Stande einer bevorrechteten Krieger- oder Adelskaste, und die am meisten in der Veränderung gewannen, waren die an Grundbesitz nicht ge-

bundenen, die Träger der Intelligenz, die priesterlichen Geschlechter, welche vormals für die Fürsten den Göttern geopfert und gesungen hatten, ohne dass jedoch jene an ihre Dienstleistung gebunden gewesen wären [1]); es entstand was man zuvor nicht gekannt hatte, ein Stand von Brâhmana's, von Bewahrern des Heiligen (brahma). In ihre Hände gerieth nun Religion und Gottesdienst und ihre Vorrechte knüpften sich daran, es bildete sich eine gelehrte Theologie, alle religiösen Formen wurden fest und darum dem lebendigen Bewusstsein des Volkes entfremdet. Dazu kommt der gewaltige Einfluss der umgebenden tropischen Natur, das allmählige Schwinden der Erinnerung an jenes heilige Alterthum im Norden, die Vermischung mit den Völkern, deren Nachfolger sie geworden waren — die Kaste der Çûdra ist eine ursprünglich nicht zum wedischen Volke gehörige — kurz es war Rückkehr zum Alten oder Fortbildung desselben unmöglich, und während auf der Einen Seite alte Opfer und Anrufungen immer genauer festgestellt und zu liturgischen Formeln wurden, brachen auf der Andern Seite ganz neue von der alten Religion ihrem Wesen nach verschiedene Culte ein.

Eine Schöpfung des Volkes sind die grossen Götter der Folgezeit Wischnu und Çiwa; die Priester nahmen sie gewiss nur auf, weil sie gegen die grosse religiöse Bewegung sich nicht halten konnten und klug genug waren, durch Vermittlung zu gewinnen, was sich nicht vertilgen liess. Das brahmanische Volk — denn so darf man es von jezt an nennen — mag die Verehrung der beiden Götter von auseinanderliegenden örtlichen Anfängen aus aufgenommen und weiter gebildet haben. Manches weist darauf hin, dass der raube Çiwadienst in den Thälern und Umgebungen des Himâlaja entsprungen ist, der des Wischnu in dem Tieflande der Gangâ. Können wir auch auf die betreffenden Nachrichten des Megasthenes bei Diodor und Strabo nicht in allen Einzelheiten ganz sicher bauen, weil offenbar gleichartige Mythen bald nach Dionysos, bald nach Herakles benannt sind, so dürfte doch das, was von der örtlichen Verschiedenheit der beiden Culte gesagt wird, auch durch künftige

---

1) Ueber das Verhältniss dieser purohita zu den Fürsten s. zur Litt. u. Gesch. S. 11. ff.

Untersuchung einheimischer Quellen bestätigt werden. **Megasthenes** konnte in der That noch geschichtliche Erinnerungen hieran vorfinden, denn beide Culte gehen seiner Zeit nicht allzulange voran. Diejenigen Schriften der Buddhisten nämlich, welche uns das älteste und treueste Bild dieser Religion und ihrer Stellung zum Brahmathum geben, die sogenannten einfachen Sûtra, kennen zwar die Namen des Wischnu und Çiwa, erwähnen sie aber selten, während der grosse Gott des alten Glaubens, Indra, allein so oft genannt wird, als alle anderen Götter zusammen. (Burnonf, Introd. à l'hist. du Buddh. S. 137). Dieses wäre nicht möglich, wenn Wischnuismus und Çiwadienst damals schon in voller Kraft gestanden hätten. Zur Zeit des Megasthenes aber stehen beide in ihrer Blüthe; zwischen den Anfängen des Buddhismus und der Zeit des Megasthenes also, zwischen 500 und 300 v. Chr. muss die Verehrung beider Götter ihren Höhepunkt erreicht haben.

Wie nun der Dienst Wischnu's und der Çiwa's an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten — dieser vielleicht vor jenem — entstanden sind, so haben sie auch ursprünglich durchaus keine gegenseitige Beziehung. Jeder von beiden Göttern ist ein Allgott, der Grösste seines Kreises, und man hat auch später ihre Unverträglichkeit neben einander nicht verwischen können. Es ist nicht der Raum, diese durch andere Arbeiten bekannteren Mythenkreise ebenso auszuführen, wie die wedische Götterlehre und andrerseits ist die Zeit noch nicht gekommen, dass man mit Sicherheit das primitive Wesen beider — ehe sie in den Ideenkreis des wedisch-brahmanischen Volkes eingetreten und am Ende in die Hände der Brahmanen selbst gekommen sind — bestimmen könnte. Dafür will ich kurz auf die Punkte hinweisen, an welchen sie der wedischen Mythologie angereiht worden sind.

Çiwa's Name kommt im Weda niemals vor, der des Wischnu findet sich; während dagegen Çiwa dem wedischen Vorstellungskreise näher steht, ja ganz sicher die Attribute und den Namen eines wedischen Gottes übernommen hat, diejenigen des Rudra, ist des wedischen Wischnu Wesen grundverschieden von dem Wischnu der Epopöen und Puranen.

Rudra heisst in den alten Liedern der Männerverderbende (*kschajadvîra*) und man ruft ihm zu: mögest Du nicht verlezen

unsere Kinder, noch Enkel, nicht unser eigenes Leben u. s. f. Auch Çiwa heisst Rudra und ist ein gewaltiger todbringender Gott. Der wedische Rudra führt den Beinamen *Kapardin*, der Flechtentragende, von der in Knäuel geballten dunklen Wolke, denn er ist der Gott des Sturmes, des Gewitters nach seiner schrecklichen Seite, der Vater der Winde, der gewaltige Eber des Himmels, der Gott mit spizen Waffen. „Der glänzende Pfeil, heisst es, welcher von dir am Himmel oben geschleudert zur Erde führt, vermeide uns; tausend Rettungsmittel hast du ja, du Windeinschläferer *(Svapivâta)*; verleze nicht Kind noch Kindeskind!" Auch Çiwa heisst *Kapardin* und führt auf Bildern die Flechte, ohne dass man jedoch ihre sinnbildliche Bedeutung aus der späteren Sage deuten könnte; er ist der Gott der Natur im Aufruhr, in ihrer maasslos zerstörenden Gewalt. Einerseits ist er so der Herr der gewaltigen Geister und Ungethüme, unwiderstehlich im Streite und geziert mit dem Halsbande von Todtenschädeln; auf der andern Seite hat er aber eine Bedeutung, welche dem wedischen Rudra gänzlich fehlt, er ist der Gott der Zeugung. Der Stier ist ihm heilig und die befruchtende Ganga, so auch der Mond mit seiner geheimnissvollen Befruchtungskraft, und er wird verehrt unter dem Bilde des Linga. Diess ist ohne Zweifel sein ursprünglicher auch durch die Etymologie des Wortes bestätigter Charakter und jene negative Seite seines Wesens ist wohl erst in Folge seiner Zusammenstellung mit Wischnu hervorgekehrt worden.

Was an dem wedischen Wischnu vorzüglich gepriesen wird, das ist, dass er mit drei Schritten den Himmel durchmessen habe [1]). „Zu zweien seiner Schritte, heisst es nun näher (I., 21, 16, 5), wendet sich eilig der Sterbliche, um sie zu schauen, den dritten erträgt (oder: erreicht) keiner, selbst nicht die beschwingten Vögel im Fluge." Und an einem andern Orte (15, 6): „zu deinen Wohnungen möchten wir gehen, wo die vielförmigen, wandelnden Kühe sind (so heissen die bunten, lichten Wolken); von dort scheint herab gewaltig des weitschreitenden, spendenden Gottes höchste Stelle." Wir können die drei Schritte Wischnu's mit nichts Anderem verglei-

1) Eine Erinnerung daran findet sich in den späteren Sagen von seinem *Awatâra* als Zwerg.

chen, als mit den drei Rädern des Wagens der Açwin, die dreimal zum Opfer kommen, des Morgens, des Mittags und Abends; sie sind die drei Stationen des Lichtes am Himmel, Aufgang Höhe und Niedergang. Wischnu wird nun aber weit weniger mit den eigentlichen Sonnengöttern, als zusammen mit Indra dem Gotte des leuchtenden Aethers gerufen, wir müssen darum unter ihm wohl weniger die Sonne unmittelbar, als den Glanz des Himmels an jenen drei Stellen denken, an die freundliche, lebenschaffende Helle des Firmamentes. Mit Beziehung eben darauf wird in einer für die Anknüpfung des späteren Wischnuismus besonders erklärenden Stelle (VII., 6, 11, 4) gesagt: Wischnu durchschritt diese Erde, damit er den Menschen einen Wohnplatz schaffe; unverletzt sind die Menschen, welche ihn loben, weite Wohnung und treffliche Nachkommen schafft er ihnen.

Wie hier Wischnu die Erde wohnlich macht und den Menschen ein heiteres und sicheres Dasein verleiht, so hat ja auch die spätere Sage von seinen Awatâren vornehmlich die Reinigung dieser Erde von den Feinden der Menschen und vom Bösen vor Augen und er ist nach ihr dem griechischen Apollen ähnlich der freundliche Gott der Civilisation und Sitte. In seiner natürlichen Bedeutung ist er die lebendige Kraft der Natur, welche aus dem Tode stets verjüngt hervorgeht. Der auf dem Lotosblatte über den Gewässern schlummernde Gott erwacht am Ende der Regenzeit, wenn die Erde mit neuem Leben sich bekleidet. Wischnu hat unter zahllosen Formen die meisten Verehrer in Indien gewonnen; diese Milde seines Wesens ist eine Abspieglung der innersten Natur des im südlicheren Lande weichgewordenen Indiers. Auch die grössere Masse der Sanskritlitteratur ist aus den Händen der Verehrer Wischnu's hervorgegangen.

Neben und über diese beiden Götter hat die bei den Indiern früh sich regende religiöse Speculation einen dritten grossen Gott gestellt, ***Brahmâ***. Was in der alten Religion und in der alten Sprache unpersönlich gewesen war, brahma das Heilige, ist in ihm personificirt. Es ist verkehrt, die Bezeichnung der Priester als Brâhmanen von dem Gotte Brahmâ abzuleiten; die Brâhmanen sind dagewesen vor Brahmâ und sie haben ihn gemacht. Brahmâ ist auch eine Abstraction geblieben; wie sehr ihn die brâhmanische

Litteratur an die Spitze der Götter stellt, so hat er doch niemals einen Cultus gehabt, und Ein oder Zwei in irgend einem Winkel Indiens gefundene Tempel Brahmâ's können nicht das Gegentheil beweisen. Das philosophische Bedürfniss allein forderte einen Gott, in welchem die vielfachen göttlichen Kräfte zur Einheit gefasst wären; das hat es erreicht, indem es ihn den Heiligen schlechthin nannte.

Mit dieser Dreiheit hat sich die Entwicklung der brâhmanischen Religion abgeschlossen; dass sie ihr wahres productives Leben verloren hatte, sehen wir eben daraus, dass sie in die Hände der Speculation gekommen war. Sie ist zu einem Systeme geworden, das die verschiedensten Bestandtheile mit grosser Kunst in Eines verschmolz. Zu Grunde lag der wedische Götterkreis und der auf ihm vollständig ausgebildete Ritus. In dem Bewusstsein des Volkes aber hatten die alten Götter immer mehr an Würde verloren, sie mussten ihren Platz den beiden neuen Gottheiten räumen, zu welchen im Sinne der Religionsphilosophie noch eine dritte kam. Indra und seine Genossen mussten es dulden, dass man über ihrem Himmel noch einen höheren aufbaute zur Wohnung der grossen Götter. Sie dagegen wurden die Hüter der Welt (*Lokapâla*), welche in einzelnen Gebieten des natürlichen Lebens herrschen. Gleichwohl sind sie es, welche selbst in den epischen Gedichten noch am meisten lebendig und unmittelbar auf die menschlichen Zustände wirken. Auch in dem durch die strengste Sazung festgestellten Ritus, der alle Lebensverhältnisse des Indiers durchzieht und in einer Masse liturgischer Schriften uns überliefert ist, sind sie allein herrschend geblieben, und wie übermächtig auch der Cultus der grossen Götter wurde, so hat er doch jenen altüberlieferten Ritus nicht bezwingen können. Çiwa und Wischnu haben nur neben und ausser jenen Ceremonieen besondere grosse Feste und eine abgesonderte Verehrung sich erwerben können. Die eigentlich brâhmanische, die wedische Liturgie hat obschon verknöchert und seit zwei Jahrtausenden innerlich todt heute noch Bestand; der Weda wird gelesen und gebetet, aber nicht verstanden, man ruft Götter an, deren Namen die jetzige Mythologie kaum mehr kennt.

Das Auftreten des Buddhismus ist das grosse Zeichen gewesen, dass die Herrschaft der alten Religion über die Gemüther abgelau-

fen sei, und von da an ist sie nur künstlich und mit Gewalt erhalten worden, aber dennoch haben ihre Träger die ausserordentliche Kraft gehabt, nicht nur die mächtige Nebenbuhlerin zu verdrängen, sondern selbst eine Regeneration ihres Glaubens zu versuchen, von deren Richtung und Erfolg in der Darstellung des Buddhismus die Rede sein soll.

III.

Ueber einen historischen Irrthum in den Evangelien.

Von

Dr. G. Volckmar in Fulda.

Die heutige Apologetik hat eingesehen, dass sie völlig verloren ist, wenn sie sich auf die Frage nach der Möglichkeit von den meisten Vorgängen, von denen die Evangelien berichten, z. B. der wunderbaren Geburt, der Auferstehung, der Himmelfahrt, aller Wunderthaten einlässt. Sie hat daher die dogmatische Frage ganz bei Seite zu lassen sich bemüht und behauptet: unter der Voraussetzung, dass Wunder überhaupt möglich seien (oder wie sie diess ausdrückt: dass es ein überweltliches, also auch in die Welt und ihre Gesetze eingreifendes Wesen gebe), stehe es mit den Evangelien auf's Beste. Es sei dann, wenn sie nur „rein historisch" betrachtet würden, eine vollkommene Harmonie der Evangelien unter einander, mindestens — sagen die Besonneneren — über das Wesentliche, zu erreichen und die kleinen oder grössern Differenzen bezeugten nur die Verschiedenheit ihrer Quellen, dadurch aber die Sicherheit des gemeinsam in ihnen Berichteten besonders eindringlich.

Diesen Stand, die Evangelien rein historisch betrachten zu wollen, nehmen besonders die Herrn Wieseler und Ebrard ein, aber auch die andern Vertheidiger der traditionellen Evangelien-Ansicht,

die sich gegen die Kritik herausgewagt haben, versuchen mehr oder weniger unklar über das, was sie wollen, dasselbe. Der Vorwurf, nur die Voraussetzung von der Wahrheit der hegelschen, beziehungsweise jung-hegelschen Philosophie, für die es keine Wunder oder keinen überweltlichen Gott geben dürfe, sei der Grund von den „negativen" Resultaten, welche die Evangelien-Kritik von Strauss und seinen Nachfolgern auf diesem Boden herbeigeführt habe, ist noch immer in voller Blüthe.

Einen so grossen Unverstand nun auch diess Gerede, selbst diess Scheiden-Wollen verräth, auf einen so platten Cirkelschluss es hinauskommt, wenn man die Frage nach der Möglichkeit in das Departement der Dogmatik verlegt, eben da aber doch wieder die Hauptsache — in Betreff des überweltlichen Gottes — durch die Voraussetzung abzuthun pflegt, die evangelische Geschichte z. B. sei doch wirkliche Geschichte, also es gäbe einmal übermenschliche und überirdische Thatsachen: so kann man doch den Versuch, die Evangelien wirklich rein historisch zu fassen und alle Fragen nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Berichteten, Alles was man Philosophie oder Dogmatik oder auch christliches Bewusstsein u. s. w. nennt, einmal zur Seite zu lassen, nur willkommen heissen. Die Kritik und Erklärung der Evangelien kann dabei nur gewinnen. Es ist damit, wie es so nothwendig ist, die Aufmerksamkeit gerade auf das bisher noch am meisten Vernachlässigte, auf die dogmatisch gleichgültigen Momente der Evangelien, zunächst ihrer materiellen Angaben, weiterhin aber auch ihrer Darstellung gelenkt, aus deren erschöpfendem Begriff erst ihr Wesen sich vollends herausstellen kann und wird.

Fasst man nun das von diesen „rein historisch" und so κατ' ἐξοχήν sich „wissenschaftlich" nennenden „Kritikern" zur Widerlegung der bisherigen „spekulativen" Kritik Vorgebrachte in's Auge, so fehlt es darin vor Allem nicht an den stärksten Versicherungen, die Kritik vernichtet zu haben, hie und da auch nicht am Entdecken von weiteren Möglichkeiten, wie sich diess oder jenes verhalten haben möge, als die bisher von der Kritik bedachten sind, selbst nicht an einzelnen Berichtigungen derselben. Es kann daher der wirklichen Kritik, der nichts am Behaupten des Hergebrachten, sondern Alles an voller Klarheit über die Sache selbst liegt, nicht erlassen werden,

diese neuere Apologetik selbst im Einzelnen zu sichten, wenn auch die Confusion, die Willkür und die Gedankenlosigkeit, namentlich auch das impotente Absehen von dem schon von der Kritik Erörterten eine solche Arbeit sehr unerquicklich macht, ja wenn auch wirklich nur wenige Körnchen Wahrheit in den weitschweifigen Expectorationen sich finden.

Es sind aber für diese angestrebte rein historische Betrachtung des von den Evangelien Erzählten zwei Arten von sog. „Schwierigkeiten," d. h. scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen darin zu unterscheiden, zunächst die innern, die das Verhalten der evangelischen Berichte zu einander betreffen, dann die äussern, die aus dem Verhalten derselben zu der ausserevangelischen Geschichte, also vorzüglich zu Josephus hervorgehen.

Die Leistungen nun auf dem ersten Felde können nicht wohl anders als im Zusammenhang beurtheilt werden. In Bezug auf Ebrard's harmonistische Versuche ist diess schon mehrfach geschehen, — in diesen Jahrbüchern, wie in denen für „wissenschaftliche Kritik" (von Bleek), — wenn auch besonders hinsichtlich der sog. Akoluthistik noch gar manche Manipulationen dieser wirklich consequentesten Apologetik an's Licht gestellt zu werden verdienen. In Bezug auf Wieseler's materiell weit verdienstlichere „chronologische Synopse" wird es ohne Frage auch nicht an den nöthigen Enthüllungen fehlen. Die Hohlheit der poëtischen Phrasen des Herrn Johann Peter Lange aber, der sich obendrein in allen Punkten, die nur einige Forschung erheischen, auf seine trefflichen Vorgänger, Ebrard und Wieseler beruft, verdient höchstens an dem einen oder dem andern der unzähligen Beispiele charakterisirt zu werden.

Die Punkte dagegen, in welchen die Evangelien mit der ausserchristlichen Geschichte in Konflikt kommen, z. B. die Schatzung des Quirinus, die Tetrarchie des Lysanias, der Aufstand der Galiläer u. s. f. können auch recht wohl gesondert erörtert werden. Ich will dazu in Bezug auf eine merkwürdige Differenz zwischen den Evangelien und Josephus einen Beitrag geben, die bisher, weil wirklich das dogmatische Interesse bei der Evangelien-Kritik vorgewaltet hat, wenig oder gar nicht beachtet worden ist [1]. Es ist zwar eine genealogische, aber

1) Eine Reihe von den sich so nennenden »exegetisch kritisch-historischen« — d. h. wirklich apologetischen Commentarien, z. B.

eben deswegen eine der verlangten „rein historischen“ Fragen, so dass sie der Ausflucht der heutigen Apologetik gegenüber trotz und gerade wegen ihrer materiellen Gleichgültigkeit eine nähere Erörterung verdient, bei der auch beim besten Willen nicht von „Spekulation,“ „Hegelthum“ u. s. f. zu reden sein wird.

In ausführlicher Erzählung nämlich berichten die beiden ersten Synoptiker, Lukas in kurzem Auszuge, das Ende Johannes des Täufers und erzählen bekanntlich: er sei von Herodes, dem galiläischen Vierfürsten „der Herodias seines Bruders Frau wegen“ gefangen und am Ende auch durch sie zu Tode gebracht worden. Diese Erzählung gehört nun ganz in jene Kategorie der Evangelien-Abschnitte, welche sich wirklich rein historisch behandeln lassen. Sie bedarf auch nach Bauer's Kritik und der Art, wie ihm Ebrard direkt, Wieseler indirekt zur grössten Zufriedenheit Aller, die nicht näher zugesehen haben (z. B. Bleek und Meyer) entgegengetreten sind, noch ihre schliessliche und um so mehr eine abgesonderte Beleuchtung, als sie zur Charakterisirung der Art und der Erfolge dieser heutigen Apologetik, so wie des Wesens der evangelischen Geschichte selbst den merkwürdigsten Beitrag giebt. Ich werde diess demnächst ausführen und beschränke mich hier darauf, einen Punkt dieses Evangelien-Abschnittes näher zu erörtern, in welchem Josephus mit den Evangelien direkt in Widerspruch kommt, einen Punkt, der zwar das Wesen jener evangelischen Erzählung selbst nicht betrifft, aber charakteristisch genug für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Detail-Angaben überhaupt ist.

Es ist der folgende.

Die Evangelien berichten in jener Erzählung, dass der Bruder des galiläischen Vierfürsten Herodes, welcher der erste Mann der Herodias war, Philippus gewesen sei [1]).

---

von Glöckler, Meyer hat die Differenz gar nicht bemerkt, Strauss aber ist bei diesem Punkt, der weder das »Leben Jesu« betrifft, noch ein »Wunder« enthält, blos beim Angeben der Differenz stehen geblieben. Erst B. Bauer hat unter den Kritikern derselben die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt.

1) Marc. VI, 17 nach allen codd., Matth. XIV, 3 nach den ältesten sagen: Herodes kerkerte den Johannes ein »wegen der Herodias, des Philippus seines Bruders Weib.« Lukas

Josephus kennt auch den Philippus als Bruder des galiläischen Tetrarchen, Herodes Antipas, ja er berichtet auf's genaueste über ihn: von welcher Frau des Königs Herodes er sei (einer Jerusalemischen Cleopatra), welche Erziehung und Schicksale er gehabt, welches Gebiet er als Tetrarch beherrscht habe (Trachonitis u. s. w.), wann er gestorben und ebenso mit wem er verheirathet gewesen sei. Aber dieser Geschichtsschreiber seines Volkes sagt nicht blos nicht, dass Herodias zuerst dieses Philippus Frau gewesen sei, obwohl er deren Geburt, Thun und Schicksale, im Besondern auch ihren Treubruch gegen ihren ersten Mann zu Gunsten seines Bruders, des Tetrarchen Herodes Antipas sehr genau kennt und berichtet, sondern er sagt im Gegentheil: ein anderer Bruder desselben, nämlich der Sohn des Grossen Herodes, welcher von der Mariamne, des Hohenpriesters Simon Tochter war, mit Namen Herodes, ist der erste Mann der Herodias gewesen [1]).

Josephus widerspricht also der betreffenden Angabe der Evangelien direkt. Dieser Widerspruch wird noch auffallender dadurch,

---

übergeht in der parallelen Stelle, die er gleich zu Anfang des Evangeliums hat, c. III, v. 19 bei den Worten »über Herodias, seines Bruders Weib« den Namen desselben, wenigstens den sichersten codd. zufolge. Lukas konnte diess auch, ja musste es, weil er schon in demselben Abschnitt, gleich zu Anfang v. 1, da, wo er seinen Regenten-Katalog aufstellt, nach Erwähnung des Tetrarchen Herodes »seinen Bruder den Philippus« als andern Tetrarchen angegeben hatte.

1) Antiquit. Jud. XVII, c. 1. §. 2 berichtet Josephus schon, dass der König Herodes die Herodias seinem Sohn von der Mariamne, dem Herodes, zur Ehe bestimmt hatte; dann Lib. XVIII, c. 5. §. 1: der Tetrarch Herodes — Herodes Antipas — sei auf einer Reise nach Rom eingekehrt bei »Herodes, seinem Bruder — nicht von derselben Mutter, denn von des Hohenpriesters Simon Tochter war (dieser) Herodes. — Er (der Tetrarch) gewinnt aber die Herodias, die Frau dieses (Herodes) lieb u. s. w.,« wie er sie denn auch nachher dem Bruder abwendig gemacht hat. Dasselbe sagt er §. 4 (in einer Genealogie): „Herodias aber wird die Frau des Herodes, des Sohnes von Herodes dem Grossen, welcher von Mariamne, des Hohenpriesters Simon Tochter war;“ sie hat mit ihm die Tochter Salome, verlässt ihn aber und verbindet sich mit dessen Bruder dem Tetrarchen Antipas.

dass Josephus auch von einer nähern Verwandtschaft des Philippus mit Herodias durch eine Heirath weiss; aber es ist nicht Herodias, sondern deren Tochter, die Tochter vom ersten Mann, jenem Mariamne-Herodes, es ist Salome, deren Geschick und Nachkommen Josephus auch detaillirt kennt, mit welcher der Tetrarch Philippus sich (im Alter) verheirathet und in kinderloser Ehe gelebt hat [1]).

Josephus berichtet also auf doppelte Weise: Philippus war nicht der Mann der Herodias, — dieses gerade Gegentheil von dem, was die Evangelien sagen.

Dieser dürre Widerspruch ist natürlich schon längst aufgefallen. Aber man machte ebenso natürlich, da ja das Evangelium nicht im geringsten Punkte irren durfte, kurzen Process und rechnete es dem Josephus, der obendrein ein Jude war, einfach als groben Verstoss an, so von den heiligen Evangelien, also von Gott selbst abzuweichen [2]).

Diess konnten aber alle wirklichen Kenner des Geschichtswerkes von Fl. Josephus durchaus nicht zugeben. Denn wie er überhaupt notorisch in der Geschichte der letzten Königsfamilie seines Volks höchst genau ist, so ist er im Besondern in ihrer Genealogie so sorgfältig, ja scrupulös, sie ist ihm eine solche Angelegenheit, seine Quellen, schriftliche und mündliche, sind dabei so reich und zuverlässig, da ihm alle zu Gebote standen und er selbst in dieser Zeit gelebt hat (geb. 37 unserer Zeitr.) — auch stimmen alle seine so sehr zahlreichen einzelnen Nachrichten und Zusammenstellungen über die sämmtlichen Nachkommen des Grossen Herodes von seinen sieben Frauen bis in die letzten unbedeutendsten Glieder so völlig unter einander [3]), dass seine specielle, dreimalige, ausführliche, mit Allem bei ihm harmonische Angabe, dass der Sohn der Mariamne,

---

1) Antiqu. Jud. XVIII, 5. §. 4.

2) Vgl. Th. Ittig, *Prolegomena in Joseph.* (ed. Colon. 1691) nach not. 72: *»hinc, ut Sanctis Evangelistis sua veritas constet, quam plurimi Josephum ignorantiae et oblivionis arguunt, et in hac de raptu Herodiadis historia.«*

3) Man stelle nur eine genealogische Tabelle über die ganze grosse Familie aus allen zahlreichen, aber zerstreuten Notizen zusammen, und auch nicht einen Widerspruch oder nur Unsicherheit wird man darin finden.

des Hohenpriesters Tochter, dieser schlechthin so heissende Herodes und kein Anderer, im Besondern nicht der Jerusalemischen Cleopatra Sohn, nicht Philippus die Herodias geheirathet und mit ihr die Salome erzeugt hat, nicht blos durchaus unanfechtbar, sondern so gewiss ist, als nur irgend Etwas in der Geschichte ist und sein kann. Diess konnte keinem Kundigern entgehen [1]).

Da nun aber doch auch „das Evangelium" nicht irren sollte — da sonst die Welt untergienge — so suchte man zuerst, wie jedesmal, die „unheilbare Wunde" dadurch zu heilen, dass man die Lesart zu verändern rieth [2]). Da diess Mittel aber doch zu verzweifelt war, so durfte man es nicht scheuen, selbst bei diesem direkten Widerspruch eine Vermittlung zu suchen.

So rieth man denn, — indem man das Glück benutzte, dass die Evangelien nicht ausdrücklich zu ihrem „Philippus" gesetzt hatten, dass dieser Tetrarch gewesen sei, — vielleicht führte dieser einfache Herodes (des Josephus) auch den Namen Philippus (wie es die Evangelien wollen) [3]). H. E. G. Paulus geht sofort noch weiter [4]): „unstreitig kann er auch diesen Namen gehabt haben!" Ganz dreist wird endlich Winer [5]); er nimmt die unstreitige Möglichkeit für unstreitige Wirklichkeit und so figurirt auf einmal ein besonderer „Philippus Herodes" oder „Herodes Philippus" in einer eigenen Rubrik unter den Philippis! So macht der Harmonist Geschichte: Danach hätte denn Josephus zwar durchaus Recht mit allen seinen nähern Angaben, nur hätte er eben den Beinamen Philippus übergangen, die Evangelien umgekehrt den ersten Namen.

---

1) Th. Ittig a. a. O.: *Cum Josephum in Herodum historia accuratissime versatum constet, non permittendum censuerunt, ut hac Herodiadis historia mendacii argueretur.* Grotius in den Criticis Sacrae Scr. ed. Pol. zu Matth. pag. 375: *Josephi tamen summa fides et diligentia et quae passim in eo apparet, intima cognitio familiae istius meretur ne quid temere contra eum pronunciemus.* Die neuern Kritiker und Apologeten sind darüber auch völlig einig.

2) Scaliger a. a. O. *»desperato remedio.«*

3) So de Wette, Exeget. Handb. I, 1. S. 146, aber schon die Aeltern: Grotius zu Matth. a. a. O., ferner Krebs Observ. Flavianae p. 37 seq., bei Winer, Bibl. Realwörterb. ed. II. II, 297.

4) Comment. über das N. T. II, 60.

5) A. a. O. unter Philippus.

Aber schon die Voraussetzung, die Evangelien hätten nicht den Tetrarchen, sondern einen andern Sohn des Grossen Herodes mit dem Namen Philippus gemeint, ist sehr misslich. Angenommen auch, es hätte unter den Söhnen des Königs Herodes wirklich zwei Philippi, der eine als Tetrarch bekannt, der andere nicht als Tetrarch, sondern als Privatmann lebend und *vulgo* unbekannt gegeben: wie hätten die Evangelisten von diesem ohne besondere genealogische Erleuchtung über die Herodische Familie nur Kunde haben sollen? Und wenn sie je gehört hätten, „Herodias wäre die Frau eines Bruders von Antipas gewesen, der Philippus hiess:" wie hätten sie anders gekonnt als den namhaften Philippus, den bekannten, den Tetrarchen darunter zu verstehen, ja wie hätten sie nur erwarten können, dass noch ein zweiter Sohn des Königs auch diesen Namen gehabt habe? Der Tetrarch Philippus war aber allbekannt, auch ihnen, schon aus der nach ihm genannten Stadt seines Gebiets Caesarea Philippi (Matth. XVI, 13. Marc. VIII, 27). Wenn sie nun gemeint hätten, dass der Philippus, den sie als ersten Mann der Herodias angeben, ein anderer als der bekannte sei, so hätten sie schon, mindestens Lukas, schwerlich diese Notiz unterdrückt, sie aber wenigstens dadurch angedeutet, dass sie sagten: die Frau des Philippus, eines Bruders von ihm (Herodes). Indem sie dagegen sagen: „des Bruders von ihm"[1]) lassen sie Niemanden an etwas anders als an den einen, bekannten Philippus, den Tetrarchen denken, denken selbst an keinen andern, als an den, welchen sie bald darauf (a. a. O.) ebenso einfach bezeichnen. Bei Lukas ist diess noch entschiedener. Nachdem er zu Anfang des Abschnitts vom Täufer c. III unter den andern damaligen Regierern von Palästina nach Herodes „seinen Bruder, den Philippus" als Tetrarchen von Trachonitis aufgeführt hat, zwingt er dazu in der bald nachher V. 19 folgenden Erzählung von dem Tetrarchen Herodes „den Bruder von ihm" von keinem andern als den vorhergenannten, dem „Tetrarchen Philippus" zu verstehen[2]).

Die Herrn Harmonisten sind also in ihrer Angst viel zu schnell

1) *Φιλίππου, τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.*
2) *Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχοῦντος;* v. 19: *τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ*, d. h. des vorhergenannten.

und leichtfertig gewesen, indem sie den Lukas hierbei ganz vergessen und des Matthäus wie Markus Ausdruck viel zu oberflächlich angesehen haben, jedenfalls aber mit ihrer Voraussetzung, die Evangelisten hätten unter dem „Philippus, dem Bruder des Herodes von Galiläa" einen andern als den Fürsten verstehen können, denselben eine Gelehrsamkeit zuschrieben, die für sie, für Männer die nicht Genealogen der Herodischen Familie *ex professo* waren, nicht einmal menschenmöglich, eben nicht menschenmöglich ist.

Kurz die Evangelien verstehen unter dem „Philippus, dem Bruder des galiläischen Herodes" wirklich nur den einen, auch ihnen wohlbekannten Philippus, den Tetrarchen. Sie sind also selbst für den Fall, dass es wirklich zwei Philippi unter den Söhnen des Herodes gegeben hätte, — den Fürsten und einen andern, den Josephus nur „Herodes" nenne, — doch im offenen Widerstreit gegen diesen, d. h. nach dem Obigen im klarsten Irrthum.

Aber hat denn der Mariamne - „Herodes," der der erste Mann der Herodias war, wirklich noch den Beinamen Philippus gehabt? Hat es also zwei Philippi unter den Söhnen des Grossen Herodes gegeben? Wie ist nur die Möglichkeit davon zu begründen, da einmal weder Josephus noch die Evangelien den gewünschten Namen „Herodes-Philippus" bieten? Hören wir die Argumente der Harmonisten, deren Beleuchtung ja nur Erwähnung B. Bauer — ob mit Unrecht? wird sich bald zeigen — übergangen hat.

„So wie Herodes, der Grosse, sagen sie, zwei Söhne mit Namen Antipater hatte, so konnte er auch zwei Philippi haben" [1]). Konnte, konnte! Er hatte aber nicht einmal zwei Söhne Antipater, sondern nur den einen, den ältesten Sohn (von der Doris); denn Antipas ist wohl im Grund nichts Anderes als Antipatros, aber nicht, worauf es bei Namen eben ankommt (vgl. z. B. Heinz und Heinrich, Lukas und Lucanus u. s. f.), der Form nach. Darum wird der H. Antipas auch nie Antipatros und der Antipater nie Antipas genannt, und Josephus unterscheidet eben (Antiqu. 14, 1, 3, worauf man sich berufen will) beide Namen. Obendrein war Herodes Antipas durch seinen Doppel-Namen ausdrücklich sowohl von jenem, als dem schlechtweg so heissenden Herodes unterschieden.

1) So Grotius, Krebs, Winer a. d. a. O.

„Offenbar war nun, fährt der Harmonist fort, (für den zu ermittelnden Wechselbalg Herodes Philippus) Herodes der Geschlechts-Name, Philippus der Eigenname.“ Soll denn nun ebenso „offenbar“ auch der Tetrarch Philippus „den Geschlechtsnamen“ geführt haben? Dann hätten wir ja das Abentheuerlichste der Welt: zwei Brüder mit dem Doppelnamen Herodes-Philippus! Nein, Herodes ist selbst schon Eigenname genug, und nur wenn noch Einer so hiess, kam für diesen noch ein Beiname — wie bei H. Antipas — hinzu.

Doch was helfen hier blosse Möglichkeiten, wo wir die bestimmteste ausschliesslichste Wirklichkeit haben? Es hat nie einen Herodes-Philippus oder umgekehrt gegeben, so gewiss als keinen Herodes-Archelaus oder sonst eine Fratze. Denn Josephus nennt nicht blos überall den „Herodes,“ der der erste Mann der Herodias war, nur, schlechterdings nur „Herodes“ [1]; sondern er schneidet auch alle Möglichkeit dazu ab, anzunehmen oder vielmehr in's Blaue hinein zu phantasiren, dass der „Mariamne Sohn“ noch einen weitern, einen unterscheidenden Zunamen gehabt haben könne.

Diess thut er schon durch seine scrupulöse Genauigkeit in der Entwicklung der, sonst allerdings auch nicht entwirrbaren, verwickelten Genealogie der sämmtlichen Geschwister und Nachkommen des K. Herodes, wobei er keine Worte und Wiederholung scheut, um nur recht genau und bestimmt zu sein. Rein mirakulös wäre es daher, wenn er gerade bei diesem so oft vorkommenden Sohn des Königs, selbst in keinem seiner drei genealogischen Haupt-Verzeichnisse, den für ihn nothwendig zu bemerkenden Zunamen angeführt hätte, und Unsinn ist es diess anzunehmen, da er ja den wirklichen Zunamen des einen Sohns H. Antipas so oft bemerkt [2]).

Zweitens ist er gerade bei diesem schlechthin so heissenden H., bei dem allerdings leicht Verwechslung möglich war, besonders besorgt, jede Verwechslung mit dem König H. sowohl als mit dem seit

1) Vgl. ausser 18, 5, §. 1. §. 4 und 17, 1, 3, noch besonders de B. J. 1, 28 und 29, wo er wiederholt vorkommt, indem ausführlich von ihm erzählt wird.

2) S. 17, 1, 3. Antiqu. 18, 5, 4 und De B. J. 1, 28. Hier z. B. sind die Worte: Der König hatte »den Antipater« von der Doris, den »Herodes« von der Mariamne, den Archelaus und Antipas von der Samariterin Malthace u. s. f.

des Vaters Tode gewöhnlich auch blos so einfach genannten H. (Antipas) zu vermeiden; und da Josephus, der jene *intima cognitio familiae Herodianae* so notorisch hat, dazu kein anderes, einfacheres Mittel, nämlich eben keinen Beinamen kennt, so setzt er jedesmal — jedesmal, wo er ihn auch nur zu erwähnen hat — die Abstammung von der Mutter „Mariamne“ oder „des Hohenpriesters Simon Tochter“ ausführlich hinzu, oder nennt ihn kürzer blos danach „der Mariamne Sohn,“ „den Mariamne-Herodes“ [1]). Ja noch direkter straft er die theologische Fiktion der Leichtfertigkeit und der Lügen, indem er Antiqu. 17, 1. §. 3 ausdrücklich sagt (in der ersten Aufzählung der Frauen des Grossen H. und ihrer Kinder): „und (Herodes hatte ferner zum Weibe) die Tochter des Hohenpriesters — von der ihm ein Sohn, der ihm auch gleichnamig war, geboren wird“ [2]) — also schlechthin und nur „Herodes“ genannt war.

So durchaus nichtig zeigt sich beim nähern Zusehen dieses, auch

---

1) B. J. 1, 28: Herodes bestimmt im Testament den Antipater zum Erben des Reichs und zu dessen Nachfolger ist bestimmt „*Ἡρώδης ὁ ἐκ Μαριάμμης τῆς τοῦ ἀρχιερέως θυγατρὸς γεγονώς.*“ Vgl. c. 29: er habe zum Nachfolger bestimmt „*τὸν Μαριάμμης Ἡρώδην.*“ Als aber diese Frau in eine Verschwörung gegen den Vater mit den andern Brüdern verwickelt ist, heisst es ib. fin.: Der Mutter Verwegenheit strafte der König an dem Sohn, denn *τὸν ἐξ αὐτῆς Ἡρώδην*, der der Nachfolger des Antipater sein sollte, streicht er aus dem Testament. Antiqu. 17, 1, 2: Die andere Tochter (des Aristobulus, seines Sohns — die Herodias) aber vermählt der König: *Ἡρώδῃ τῷ παιδί· γίνεται δὲ τῷ βασιλεῖ ἐκ τῆς τοῦ ἀρχιερέως θυγατρός.* Antiqu. 18, 5, 1 (s. o.): Auf der Reise nach Rom kehrt der Tetrarch Herodes ein bei *Ἡρώδου ἀδελφοῦ ὄντος οὐχ ὁμομητρίου ἐκ γὰρ τῆς Σίμωνος τοῦ ἀρχιερέως θυγατρὸς Ἡρώδης (οὗτος) ἐγεγόνει.* §. 4: *Ἡρωδιὰς δὲ αὐτῶν ἡ ἀδελφὴ γίνεται Ἡρώδῃ Ἡρώδου τοῦ μεγάλου παιδί, ὃς γέγονεν ἐκ Μαριάμμης τῆς τοῦ Σίμωνος τοῦ ἀρχιερέως* u. s. w. Diese selbst bestimmt er durch die Zufügung des Vaters genauer, weil in dieser Verwandtschaft noch eine „Mariamne“ auch ohne einen besondern Zunamen vorkommt.

2) *Καὶ ὁμώνυμος αὐτῷ παῖς*, wogegen er bei „der Samariterin“ (Malthace) sagt: *καὶ παῖδες αὐτῇ Ἀντίπας καὶ Ἀρχέλαος* etc.

dieses harmonistische Hirngespinst, so absolut unmöglich die vorgebliche „unstreitige Möglichkeit,“ so platt unwahr die kecke Versicherung, ja Berichterstattung es sei so. Es hat nie und nirgends einen Philippus-Herodes als im Kopf des vor Angst um den Ruin „des Evangeliums“ schwindelnden Harmonisten gegeben. — Nur ein einziger Sohn des Grossen Herodes, mit Namen Philippus hat existirt, — und was könnte evidenter sein? — und diess war der Sohn „der Cleopatra,“ der Tetrarch. Dieser aber war nicht der erste Mann der Herodias, — oder welche geschichtliche Nachricht wäre bestimmter und sicherer? — sondern wie gesagt in ganz anderer Weise verwandtschaftlich näher mit ihr verbunden — ihr Schwiegersohn. — Dass die Evangelisten aber davon nicht einmal Etwas gehört haben, nicht dadurch zu ihrem Irrthum, der Vierfürst Philippus sei der Bruder des Vierfürsten Herodes, dem dieser die Herodias entrissen habe, verleitet sind, wird sich noch zeigen.

Vielmehr erklärt sich derselbe dadurch, dass „der Mariamne Sohn“ gar kein bekannter, sondern ein höchst unbekannter Bruder des „Herodes,“ dass er kein Fürst, auch durch sonst Nichts berühmt war, sondern als Privatmann lebte[1]) und so für das Volk und die Volkskunde vollkommen im Verborgenen geblieben war. Ja es war so gut wie unmöglich, dass ein Mann des Volkes, von gewöhnlicher Kenntniss, von diesem ganz unbedeutenden Menschen nur irgend Kunde haben sollte, der nur für den besondern Historiker und Genealogen der Herodianer, für einen Josephus Interesse haben konnte. Wenn auch ein Nicht-Genealog zufällig von dem „Herodes, als Mann der Herodias“ gehört hätte, so hätte es doch wieder historischer und genealogischer Studien bedurft, um nur zu dieser Notiz Zutrauen zu fassen, schon neben der Herodias, dem blossen *femininum* von Herodes. Wer aber obendrein der vulgären Redeweise gemäss[2]) den Vierfürsten Hero-

1) Vgl. d. a. Erzählung De B. J. 1, 29 Schl. und sonst.

2) Wie sich schon aus Josephus ergiebt, der ihn ebenfalls seit dem Tode des Vaters, da wo es keine Zweideutigkeit geben konnte, — in Buch XVII und XVIII, — schlechtweg nur „Herodes“ nennt, während er ihn vor jener Zeit „Antipas“ zu nennen pflegt.

des nicht mehr nach seinem vollen Namen als Herodes Antipas kannte, für den musste der Herodes, der wirklich schlechthin so hiess, mit jenem nur noch um so eher verschwimmen. Ein solcher Nichtkenner des Genauern von den genealogischen Verhältnissen der Herodischen Familie konnte vielmehr kaum anders als die etwaige Notiz von einem „Herodes als dem Mann der Herodias" — und das war wohl das Einzige, wodurch er weiterhin bekannt sein konnte — allein auf den bekannten Herodes, den Vierfürsten, der diess ja auch war, mit der vollsten Zuversicht beziehen und nun als ersten Mann dieser Herodias einen andern namhaften Bruder dieses einen und, wie es ganz schien, einzigen Sohns des Grossen Herodes, der „Herodes" hiess, voraussetzen.

Nun kennen aber die Evangelien ihren Vierfürsten „Herodes" (trotzdem dass er für sie so wichtig war) offenbar nicht nach diesem Zunamen Antipas [1]), der ihn allein für sie von dem andern, dem schlecht-

---

1) Nicht blos Matthäus und Markus nennen ihn durchweg nur „Herodes," sondern selbst Lukas, der auf Genauigkeit in solchen Dingen sichtlich vielen Werth legt, verräth seine Unkunde des Genauern in dieser Hinsicht. Nicht genug, dass er ihn nicht ein Mal unter den 4 Stellen, wo er ihn vorbringt (III, 1; v. 19. IX, 9 u. c. XXIII, wo er ihn zum Gericht über den „Galiläer" Jesus noch mehrmals citirt), anders als schlechthin „Herodes" nennt. Besonders auffallend und wirklich verrätherisch ist dieses Schweigen c. III, v. 1. Hier stellt er nämlich in seinem Regenten-Katalog in Wirklichkeit ganz nutzlos, da die Chronologie, auf die es ihm hier ankommt, gar nicht näher als durch das erste Datum bestimmt wird, blos um seine Genauigkeit zu zeigen, seine ganze politisch-historische Kenntniss von Palästina und den darüber Regierenden, zusammen. Es liegt ihm Alles daran, um seiner vorangestellten Hypothese (vom 15ten Jahr des Tiberius, als dem Anfange des Evangeliums) das gehörige historische Ansehen zu geben, nach allen Kräften recht umständlich und detaillirt die gleichzeitigen Regenten über Palästina anzugeben. Und doch weiss selbst dieser Lukas, der zu jenem Zweck sogar den ganz ungehörigen „Lysanias" von dem danach benannten Nachbar-Bezirk „Abilene" mit Haaren herbeizieht, eben über den Tetrarchen Herodes Nichts mehr als die frühern Evangelien und die vulgäre Redeweise der spätern Zeit: „Herodes" (Genaueres kann er nicht angeben) war Tetrarch von Galiläa (von Peräa schweigen seine Quellen auch). Nein, Lukas mag Alles Mögliche sein, ein ge-

hin soheissenden „Herodes" unterscheiden konnte. Es hätte ihnen also dieser sonst ganz obscure Herodes nicht einmal merkbar sein können, wenn sie überhaupt davon hätten Kunde haben können.

Wenn nun der erzählende Evangelist doch „den Bruder" des Vierfürsten „Herodes," der in der Volks-Notiz davon vorkam, dass Herodes „seines Bruders Weib, die Herodias" — so sehr gegen das Gesetz frevelnd — geheirathet habe, nicht ohne Namen lassen wollte, so bot sich ihm der wohlbekannte Bruder, der andere Vierfürst, kurz der Philippus nicht blos am nächsten dar, sondern sogar allein. Er war ja damals wirklich der einzige namhafte Bruder dessen, der den Täufer hatte hinrichten lassen; der andere höchstens noch bekannte Bruder Archelaus war ja schon längst vorher, längst vor Pilatus Zeiten, für Palästina aus der Welt. Philippus dagegen war schon als wirklicher Fürst für alle Palästinenser bekannt genug, wenn er sich nicht schon durch seine Stadt-Caesarea Philippi — (s. oben) verewigt hätte. Dabei war er auch als ein „Gerechtigkeit liebender" Fürst [1]) ausnahmsweise von allen Herodianern im besten Andenken beim Volke. Um so willkommner war dem Erzähler der die Herodias als ein so durchaus die Ungerechtigkeit liebendes, das Gute hassendes Weib darstellen wollte, wenn er diess gehört hatte, der Name dieses guten Philippus, den das schlechte Weib floh. Dieser Kontrast konnte ihm wenigstens ein Antrieb mehr sein, den Bruder des Herodes nicht ohne seinen Namen zu lassen. Denn dass er als solchen nur den Philippus voraussetzen konnte, wenn er ihn einmal nennen wollte, ist schon klar genug. —

Zum Namengeben aber trieb den Erzähler überhaupt schon das Bedürfniss, befriedigend zu erzählen, also zu detailliren. Es war ihm nicht genug, die Notiz, dass Herodes die Herodias „seines Bruders Weib" so ganz gegen das Gesetz zur Frau genommen habe, so abstrakt und kahl wiederzugeben, sondern er war um or-

---

lehrter Historiker ist auch er nicht trotz alles Aufwandes von historisch-politischen Notizen, die doch nur das Vulgärste geben oder — wie in Betreff des Quirinus — höchst unglücklich sind.

1) Vgl. Joseph. Antiqu. XVIII., 4, §. 6.

dentlich zu erzäh'en gedrungen, diess anschaulich und concret zu gestalten. So sucht er, wie ja alle Volkserzähler mit mehr oder weniger Glück thun, den Namen und findet ihn hier auch auf's leichteste. Daher erzählt der ursprüngliche Evangelist im sichersten Glauben, das Richtige getroffen zu haben, vielleicht auch in der Freude, hier einen schönen Kontrast zu haben: „Herodes aber sendete hin und liess den Johannes greifen und kerkerte ihn ein" „wegen der Herodias, des Philippus seines Bruders Weib u. s. f." Es lag zu nah, desswegen nahm diess auch der folgende Evangelist, der nicht mehr wusste, unbedenklich auf. Noch weniger konnte — nach der frühern Anmerkung — ein Lucas die Notiz aufgeben, die er nur noch mit seiner geographischen Kenntniss, der Notiz, über welches Gebiet nun „Philippus, der Bruder des Herodes" geherrscht habe, vermehrt gleich zu Anfang seines Abschnittes über Johannes den Täufer zu dem angegebenen Zwecke stellte, worauf er denn hernach bei der Erzählung von Johannes Einkerkerung, also von dem Herodes und der Herodias, „dem Weibe des Bruders von ihm," zurückweisen konnte [1]).

---

1) Die schriftstellerische Verwandtschaft zwischen Matthäus und Marcus (sei nun dieser oder jener der Nachschreibende) ergiebt sich hier schon aus der wesentlich wörtlichen Gleichheit des betreffenden Satzes bei Beiden (Matth. 14, 3. Marc. 6, 17) der Structur und den Ausdrücken nach, während im weitern Verlauf derselben Erzählung vom Ende des Täufers der Eine den Andern materiell stark corrigirt. Die Worte des Lucas aber (3, 1), da wo er blos angeben will, wer damals über Palästina geherrscht habe: „Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχοῦντος u. s. w.," in denen der Zusatz „sein (des vorhergehenden Tetrarchen Herodes) Bruder" ganz und gar überflüssig ist, scheinen ebenso zu verrathen, dass er an der Wendung des Matth. oder des Marc. in der angegebenen Erzählung „Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ" gehaftet habe. Dass nun Matth. und Marc. nicht durch bloses Hörensagen, sondern schriftstellerisch zusammenhängen d. h. dass der Eine oder Andere den Andern ausgeschrieben hat, ist sonst evident genug; dass aber Einer oder der Andere dieser Evangelien zu denen gehört, die dem Luc. (nach I, 1—4) vorangegangen sind und die er näher ebenfalls vor sich liegen gehabt hat, diess wird durch die ganze Darstellung aller drei im ganzen Evangelium evident genug. Ich

Wenn die Evangelisten nun dessen ungeachtet, dass ihre Annahme und Angabe so zweifellos und unfehlbar schien, fehlgegangen sind, so ist diess natürlich sehr verzeihlich. Wie viel hunderte und unter Umständen weit ärgere solcher genealogischer, so wie weiterhin chronologischer und geographischer Verstösse kommen im Munde jedes Volks- und erbaulichen Erzählers oder Legendenschreibers vor, die nun einmal das Namen-Geben nicht entbehren und lassen können und dann entweder nach dem bekanntesten greifen oder ihn ganz frei selbst bilden [1].

---

habe daher oben sogleich hiernach das Phänomen, dass in allen drei Evangelien derselbe Irrthum vorkommt, erklärt. Doch wenn auch alle drei blos aus ihrem Kopf oder auf Hörensagen hin diese Erzählung vom Ende des Täufers componirt hätten, und dabei nur ganz zufällig so merkwürdig auch in der Art der Darstellung übereinstimmten, so wäre nur diese mündliche Quelle, diess Hörensagen von allen dreien eine gleich trübe und falsche oder sie hätten alle drei aus demselben Grunde gleich natürlich d. h. gleich unglücklich aus den rohen Daten die sie gehört hatten, gerathen. Denn die wiederholte, ausführliche Angabe des Josephus über dieses genealogische Verhältniss in der herodischen Familie ist und bleibt dabei unanfechtbar und unerschütterlich.

1) An Beispielen dazu fehlt es in keinem Epos und keiner Legende. Eine reiche Auswahl davon ist jetzt durch die Trierische Rockgeschichte in weitern Kreisen bekannt geworden. Namen müssen sein, berühmte möglichst: so müssen z. B. Constantin, Helena u. s. w. aushelfen, oder sie werden rein erfunden — z. B. der Agricius. Ja, man sieht aus diesen Legenden recht handgreiflich, wie die längsten, erbaulichsten Erzählungen ganz naiv und harmlos entstehen d. h. fingirt werden, ohne dass nur eine Spur geschichtlicher Wahrheit darin wäre. Aber man sieht auch, wie selbst die gründlichste Kritik derselben von einer Apologetik, die das Bestehende *quand même* dass es auch das Dummste wäre als solches mit Gewalt oder List, jedenfalls jesuitisch halten will, mit namenlosem Unverstand, den crassesten Cirkel-Schlüssen und den offenbarsten Unredlichkeiten besudelt wird, d. h. zeitweilig wenigstens verdeckt werden soll. Der heilige Rock hat daher auch das Verdienst, in den betreffenden Legenden, in Sybel's und Gildemeister's Kritik und der Geschichte ihrer Behandlung die lehrreichste Parallele zu der ersten und eigentlichen Legende, der Urlegende, dem Evange-

So erklärt sich der direkte Widerspruch des Josephus gegen diesen Theil des Details in der evangelischen Erzählung vollkommen [1]). Ja nachdem jeder mögliche andere Erklärungs-Versuch durch die nähere Untersuchung mit einer Evidenz, wie sie in historischen Dingen dieser Art nicht leicht höher erreichbar sein kann, als durchaus unmöglich sich bewiesen hat, ergiebt sich die gefundene Erklärung auch als die einzig mögliche, als die allein richtige.

Wir wissen hier daher mit der vollsten Klarheit und Bestimmtheit, dass die Evangelisten (der erste dichtende sowohl als die nachfolgenden, oder alle drei) nicht mehr als folgende Data der jüdischen vulgären Kunde der spätern Zeit in Bezug auf den Mörder Johannes des Täufers gekannt und darauf gebaut haben:

1) Der Vierfürst von „Galiläa," „Herodes" welcher den Johannes gefangen und getödtet hat, hat ganz gegen das Gesetz die „Herodias, seines Bruders Weib" (so und nicht mehr!) geheirathet.

---

lium, so wie zu der neuern Kritik desselben und deren Behandlung von allerlei Pöbel geliefert zu haben. Das Wahre hat daher wirklich Görres in seiner „Wallfahrt zum heiligen Rock" gesagt: die evangelischen Theologen möchten sich in Acht nehmen, die Kritik der heiligen Rockgeschichte — — die Kritik! — so laut anzuerkennen und die Apologeten derselben — die Apologetik! — so tief zu verachten: *mutato nomine de te agitur!* Ja warum erkennen dieselben Herrn nicht den Strauss und Bauer an, warum verachten sie sich nicht — — auch öffentlich — selbst?

1) Schon Bauer, Kritik der evangel. Geschichte, der Synoptiker Bd. II., S. 352 hat erkannt, dass die Evangelien von dem Herodes des Josephus als einem Privatmann Nichts gewusst und nun nach dem bekanntern „Philippus" gegriffen haben. Er, — wirklich erst er — hat damit diese alte *crux theologorum* aufgelöst. Nur hat er die richtige Erklärung hier blos in der Form der Behauptung gegeben, sie aber nicht bewiesen, im Besondern auch nicht die bisher versuchten Ausflüchte, nicht einmal die letzte harmonistische Lüge in Erwägung gezogen, und ebenso die positiven Gründe übergangen. Seine Darstellung war daher, wie hier geschehen ist, mit dem vollständigen Beweis zu ergänzen, aber wirklich auch nur zu ergänzen.

2) Dieser „Herodes“ hatte einen Bruder Philippus, der auch Vierfürst war zur damaligen Zeit, — den einzigen namhaften nach Archelaus berüchtigter Absetzung. Diess gab für den, der detailliren wollte, ganz von selbst den Schluss:

„Herodes hat Herodias „seines Bruders“ also „des Philippus Weib geheirathet“

und so erzählt er ganz zuversichtlich das, was er als völlig sicher geschlossen, aber immerhin blos gerathen hat, als wirklich. Dass er so unglücklich dabei war, ist seine Schuld nicht. Wie hätte er, ohne *ex professo* Genealoge und Historiker der herodischen Königsfamilie zu sein oder den Josephus zu diesem Ende studirt zu haben, die Sache besser wissen können?

Nur haben wir dadurch hier, an einem Punkt, wo doch wohl von keiner Art Philosophie die Rede sein kann, ein direktes *falsum* in dem untrüglich sein sollenden „Evangelium,“ eine recht apokryphische und legendenartige Invention in diesen noch immer als „kanonisch“ behaupteten Schriften der alten Christen, — so gewiss als nur ein Punkt der Geschichte sein kann — d. h. eine frappante rein historische Unwahrheit mehr als deren schon längst bekannt, freilich auch noch vielfach geleugnet, zum Theil auch wirklich mit der Evidenz, mit der es hier möglich war, nicht mehr als solche zu beweisen sind [1]).

Wie will denn — um von den politisch-forcirten Bekennern dieser Tage (Hrn. Guericke, u. s. w.) die an die Bibel zu glauben versichern auch gegen alle Gründe, natürlich ganz abzusehen — die Apologetik in ihrer heutigen Lage, wie z. B. die Ebrard'sche, aber am Ende auch die Wieseler'sche und Joh. Peter Lang'sche im kleinsten Punkte einen Fehler in den Evangelien zugeben und nicht Alles höchstens auf „ungenauen Ausdruck“ der einzelnen Verfasser

1) Gleicherweise ist z. B. die Schatzung des Quirinus auf gut Glück aber mit ebensoviel Unglück herbeigezogen, Annas und Caiphas zum Hohenpriester auf einmal gemacht, von Matthäus die Wüste Juda's an den Jordan gelegt, Archelaus zum König gemacht u. s. w. um von andern nicht so direkten Widersprüchen des Josephus gegen die Evangelien z. B. in Betreff der Galiläer-Hinrichtung Luc. 13, 1, des Teiches Bethesda u. s. f. hier ganz zu schweigen.

reduciren? Kann sie es nur anders, wenn sie nur einigermassen consequent sein und nicht Alles — das ganze alte Regiment — verloren haben will, nachdem es an den Tag gekommen ist, wohin das Zugeben auch nur eines Irrthums in den Evangelien führt? Es ist auch in der That kein Glied in der ganzen Kette gleichgültig, am wenigsten für die heutige Apologetik nach dem oben Vorausgeschickten eine solche Angabe der Evangelien, die nach dem ängstlichen Verlangen derselben wirklich rein historisch betrachtet werden kann.

Wie hat nun der Apologet, der sich auf diess Gebiet geflüchtet hat, diese „Schwierigkeit," obendrein B. Bauer gegenüber, gelöst, ohne für die Evangelien einen Irrthum dabei zuzugeben?

Wieseler hat in seiner „chronologischen Synopse" allerdings keinen direkten Anlass dazu auf diese nicht chronologische und nicht geographische Frage einzugehen. Aber Ebrard hat es sich in seiner sogenannten „wissenschaftlichen (d. h. sein sollend „rein historischen") Kritik der evangel. Geschichte" zur Aufgabe gemacht, keinen, auch den dogmatischen indifferentesten „Einwurf" der Kritik (von Strauss freilich zunächst aber auch von Bauer) unerledigt zu lassen. Wie schützt er nun hier die Evangelien?

Etwa durch Verdächtigung des Josephus? Im Gegentheil, er sieht ein, dass dabei Niemand als er um allen Kredit käme. Oder durch Erneuerung des frühern harmonistischen Wechselbalges „Herodes-Philippus?" Nein, der apologetische Held vernichtet auch hier die Kritik weit einfacher dadurch, dass er jenen, wenn auch directen Widerspruch der Evangelien gegen die Geschichte, — mit dem tiefsten weislichsten Stillschweigen übergeht. Das hindert ihn aber natürlich nicht, doch zu versichern (S. 464), dass man zwar Widersprüche zwischen Josephus und den Evangelien in dieser Erzählung vom Ende des Täufers habe finden „wollen," dass aber schon Strauss sie für „ungenügend erkannt" hätte. Diess ist nun schon nicht in Bezug auf den hier erörterten wahr, den Strauss der dogmatischen Natur seines „Lebens Jesu" gemäss, wie bemerkt, nur anerkennt. Von den „neuen Einwürfen" aber, die B. Bauer gemacht habe (S. 465) wird, nachdem der eine gehörig zurechtgemacht und so auf's leichteste vernichtet ist, von diesem Evangelien- und Welt-Retter Ebrard (S. 468) jubelnd versichert: „so löst sich die ganze Masse von Einwürfen (der Kritik) in Nichts auf!"

— Der Charlatan! — Und Bauer hat nach Erledigung des Hauptpunktes in jener Erzählung — dem einen „Einwurf“ — nur noch diese, wenn auch sehr kleine, doch ebenso charakteristische Einzelheit darin der besondern Erwägung und Erklärung werth geachtet. — Es ist also die Versicherung des Apologeten, so ekelhaft es zu sagen ist, eine Lüge, eine der unzähligen, womit man zwar die Kritik nicht zu vernichten, aber doch darüber dem gemeinen Publikum Sand in die Augen zu streuen hofft. Für zu unbedeutend aber kann am wenigsten dieser Ebrard nach dem Obigen diesen rein historischen Widerspruch gehalten haben; ist er doch z. B. über die „Schwierigkeit“ mit dem Lysanias von Abilene — wo er freilich Rettung gefunden zu haben glaubt — so ausführlich! (S. 186 — 192). Nein, wie er sich selbst seine Aufgabe gestellt hat, musste er auch gerade diese merkwürdige Schwierigkeit entweder aufzulösen versuchen, oder wenn er es nicht zu können einsah, diess offen gestehen, also diese Falschheit im Evangel. anerkennen d. h. freilich: sein Handwerk aufgeben, „zur grössern Ehre Gottes“ und zum grössern Vortheil für sich das gemeine Publikum über die Natur der Evangelien zu betrügen.

Aber wäre es hier auch nur möglich, das Evangelium als ein „Evangelium“ im ehemaligen Sinne des Wortes noch zu retten? Es bliebe in der That Nichts übrig als geradezu eine der bestimmtesten und sichersten Angaben der Geschichte, als welche die des Josephus hier Jedem einleuchtet, im Namen des „heiligen Geistes“ zu vernichten, der danach auch den Genealogen abgegeben haben und auf die religiös indifferentesten Dinge sich eingelassen haben müsste, d. h. sich offen um allen Kredit zu bringen, oder ebenso wie Ebrard zu lügen, nämlich unter bewusstem Uebergehen evidenter *falsa* in den Evangelien diese doch für völlig und fehllos geschichtlich auszugeben [1]).

---

1) Hr. Ebrard wird diese Ausdrucksweise ohne Zweifel etwas stark finden, und uns geht es auch so; nichts destoweniger hielten wir es nicht für unsere Aufgabe, dagegen Einsprache zu thun, wäre es auch nur, um diesem Gelehrten die Consequenzen seines polemischen Tons anschaulich zu machen.

A. d. Red.

Der heilige Geist aber, der wirklich die Evangelien eingegeben hat, ist die Phantasie des christlichen Geistes, die nur daran denkt, erzählend zu erbauen, dabei sich aber über die prosaischen Kleinigkeiten der Historiographie erhebt, vielmehr wo das Bedürfniss zu erzählen Anschaulichkeit und Detail erheischt, diess mit poëtischer Freiheit durch Combination dessen, was er gerade weiss, oder auch ganz frei bildet.

So wissen wir denn an diesem einen Punkte wenigstens mit aller Bestimmtheit und Klarheit, wie viel wir auf das Namengeben der Evangelien, — auch wo die Geschichte zufälliger oder natürlicher Weise ganz schweigt, — auf ihr anschauliches Detailliren überhaupt, kurz auf ihr ganzes Erzählen zu geben haben.

Im Besondern ist es hier doch wohl zu hinreichender Gewissheit gekommen, dass die Evangelien überhaupt blos auf die vagsten Data der vulgären Kunde einer spätern Zeit bauen und das Nähere ihrer Erzählung erfinden. Es ist daher zunächst noch näher zu ermitteln, was nun und wie viel die Evangelien von den historischen Verhältnissen jener Zeit, so weit sie sonst bekannt sind, gewusst haben und was nicht, wozu die Prüfung der übrigen Angaben in der namentlich chronologisch so tief greifenden aber auch in jedem andern Betracht sehr merkwürdigen Erzählung vom Ende Johannes des Täufers, die obendrein allein von allen eigentlichen Evangelien-Abschnitten durch die selbstständige ausserchristliche Geschichte, durch Josephus, ihre vollständige Controle findet, vor Allem erforderlich ist.

IV.

Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse, und die moralische Weltordnung.

Eine philosophische Untersuchung

von

dem Herausgeber.

Die hier bezeichneten Fragen, welche seit dem Streite der Stoiker und Peripatetiker die Philosophie, seit dem gnostischen πόθεν ἡ κακία; die christliche Theologie so vielfach beschäftigt haben, scheinen für die Mehrzahl der gegenwärtigen Theologen und selbst der Philosophen einen grossen Theil ihres Interesses verloren zu haben, und hinter anderen ungleich geräuschvoller verhandelten zurückgetreten zu sein. Zwar hat es an litterarischer Besprechung derselben auch in neuerer Zeit nicht gefehlt. Nach den lebhaften Erörterungen zwischen Rationalisten und Supranaturalisten über die Erbsünde, bei denen aber über der gemeinsamen Kantischen Voraussetzung der philosophische Kern der Sache wenig durchforscht wurde, war es zuerst Schelling, der in seiner bekannten Abhandlung diesen und die damit verbundenen Schwierigkeiten wieder in Erinnerung brachte, wenn sich auch die Lösung dieser Schwierigkeiten mittelst des Prädeterminismus nicht zu allgemeinerer Geltung bringen konnte. Grösseren Einfluss hat Schleiermacher's Determinismus auf philosophischem mehr noch als auf theologischem Gebiete gewonnen. Unter den Schriften, die ihn weiter entwickelt und begründet haben, ist vor Allem Romang's scharfsinnige Arbeit [1]) zu nennen, welche auch durch Sigwart's [2]) in den wesentlichen Resultaten mit ihr übereinstimmende

1) Ueber Willensfreiheit und Determinismus. Bern 1835. Eine Vertheidigung dieser Schrift sind Desselben „Beiträge zur Lehre von der Freiheit" in Fichte's Zeitschrift VII (1841), 1, 173—223.

2) Das Problem von der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens. Tüb. Zeitschrift für Theol. 1839, 3. Das Problem des Bösen oder die Theodicee. Tüb. 1840.

Untersuchungen (Ritter über das Böse ist mir nicht zur Hand) nicht entbehrlich geworden ist. Von anderem Standpunkt aus hatte Herbart [1]) die gleiche Ansicht begründet, und keine andere glaubt man häufig auch bei Hegel voraussetzen zu dürfen. Was die Consequenz seines Systems betrifft, wohl mit Unrecht; seine ausdrücklichen Erklärungen [2]) lauten aber allerdings in Betreff eines wichtigen Punktes so unbestimmt, dass es schwer ist, seine eigentliche Meinung herauszufinden; während er nämlich die Frage nach dem Ursprung des Bösen mit spekulativer Gründlichkeit untersucht hat, so ist dagegen der Begriff der Willensfreiheit bei ihm in einer Schwebe geblieben, aus der er nothwendig herausgeführt werden musste. Diess ist denn auch sowohl innerhalb, als ausserhalb der Hegel'schen Schule versucht worden. Haben auch Daub's Vorlesungen über die Willensfreiheit [3]) die philosophische Lösung des Problems wenig gefördert, und Frauenstädt's Zweifel gegen den Begriff der Freiheit und ihre Vereinbarkeit mit der göttlichen Allmacht [4]) den Knoten nur geschürzt, nicht gelöst, so enthält dagegen Vatke's Schrift über „die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade" (Berl. 1841) eine sehr gründliche und eindringende Untersuchung, der wir nur eine schärfere Beweisführung in Betreff der Wahlfreiheit, und im Ganzen eine grössere Durchsichtigkeit wünschen möchten. Was die letztere verhindert, ist namentlich die Unbestimmtheit, in welcher der Begriff der göttlichen Gnade hier gelassen wird, und schon dieser Ausdruck selbst; denn während der ursprüngliche und allein mit diesem Wort zu bezeichnende Begriff der Gnade die Vorstellung eines freien persönlichen Willensakts, einer transcendenten göttlichen Causalität wesentlich in sich schliesst, so substituirt

1) Gespräche über das Böse. Königsb. 1817. Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Gött. 1836. Die hergehörigen Abschnitte der Psychologie.

2) Hauptstellen: Rechtsphilosophie §. 4—24. 139. Encyklopädie §. 469. 476 f. §. 24, Zus. 3. §. 143, Zus. Phil. d. Rel. II, 257 ff.

3) Des Herrn Geh. K.R. und Prof. Dr. C. Daub Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit herausgegeben von Kröger. Altona 1834.

4) Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes von J. Frauenstädt. Berlin 1838.

Vatke dieser Vorstellung die des immanenten Verhältnisses, in dem der Einzelne zum Ganzen steht, der sittlichen Weltordnung, verwickelt sich aber dadurch unvermeidlich in einen Widerspruch der theologischen Ausdrucksweise mit dem philosophischen Gedanken, den sich der Leser nur durch fortwährende Abstraktion von der ersteren lösen kann. Gleichzeitig mit diesen Bemühungen innerhalb der Hegel'schen Schule wurde unser Problem auch von solchen vorgenommen, die ihr entweder von Anfang an feindselig entgegengetreten waren, oder über sie hinaus zu einer „positiveren" Philosophie zu gelangen strebten. Neben kürzeren Aeusserungen und Abhandlungen Anderer [1]) ist in dieser Beziehung namentlich das umfassende Werk von J. Müller „die christliche Lehre von der Sünde" (1844, 2 Bde, der erste in einer zweiten Auflage) und Rothe's Theologische Ethik (B. 1. 2. 1845) zu nennen, welche beide wir sowohl um ihrer selbst willen, als auch wegen des Ansehens, das sie geniessen, im zweiten und dritten Abschnitt der nachfolgenden Untersuchung ausführlicher zu berücksichtigen gedenken.

So ansehnlich aber hienach die Zahl der Schriften und Abhandlungen erscheint, welche sich mit unserer Frage beschäftigt haben — und unser Verzeichniss liesse sich noch bedeutend vermehren, wenn

1) Z. B. J. H. Fichte Sätze zur Vorschule der Theologie §. 32. 39—45. Weisse die Idee der Gottheit S. 279 ff. Ders. Einleitung und Schluss seiner Metaphysik. K. Ph. Fischer Ueber den spekulativen Begriff der Freiheit (gegen Romang) in Fichte's Zeitschr. III (1839), 1, 101—159. Desselben Verfassers frühere Dissertation: die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritt ihrer Momente (Tüb. 1833) wird hier mit ihrer unverständlichen Scholastik absichtlich nicht weiter berücksichtigt; ebensowenig Matthias: die Idee der Freiheit im Individuum, im Staate und in der Kirche (Marb. 1834), und Bayer: die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens (Nürnb. 1837), da sich der Inhalt dieser Schriften theils gar nicht auf unsere Frage bezieht, theils wenigstens nichts zu ihrer Förderung beiträgt. Auch der Schrift von Arthur Schopenhauer: »Die Welt als Wille und Vorstellung« (1. A. 1819. 2. A. 1844), der Entwicklung einer auf dem Uebergang vom Kantischen Prädeterminismus zum einfachen Determinismus stehenden Theorie, kann ich bei aller Anerkennung ihres Gehalts nicht die gleiche Bedeutung beilegen, wie Rothe Theol. Ethik I, 178.

wir noch weitere Aeusserungen aus dem Zusammenhang umfassenderer Darstellungen herbeiziehen wollten — so hat doch die theologische Welt im Ganzen weit nicht das Interesse daran genommen, wie an manchen andern, welche in neuerer Zeit ihre Aufmerksamkeit beschäftigt haben; man erinnere sich nur an die endlosen Verhandlungen über die Person Christi und die Persönlichkeit Gottes. Es erklärt sich diess auch hinreichend daraus, dass bei den meisten von unseren Zeitgenossen das positiv theologische über das rein wissenschaftliche Interesse überwiegt, und dadurch auch die Philosophie selbst genöthigt ist, einen grossen Theil ihrer Thätigkeit der kritischen Auseinandersetzung mit den theologischen Vorstellungen zu widmen. Je augenfälliger eine Frage sich eignet, das Losungswort der Partheien abzugeben, je ausdrücklicher sie sich auf die konkreten Bestimmungen der positiven Religion bezieht, um so grössere Kreise wird sie in Bewegung setzen; Untersuchungen von rein spekulativer Natur können nie in dieser Art populär werden. An sich selbst jedoch ist das Problem, welches hier erörtert werden soll, der Besprechung werth und bedürftig, und gerade für die Wissenschaft der Gegenwart, sollte man glauben, müsste dasselbe besonderes Interesse haben; denn je entschiedener der Zug dieser Wissenschaft dahin geht, jede religiöse und philosophische Ueberzeugung auf das Selbstbewusstsein des Subjekts zu gründen, um so näher liegt ihr auch die Verpflichtung, das Wesen des Subjekts zu erforschen. Auch für jene specifisch theologischen Bestimmungen aber ist eine solche Untersuchung von keiner geringen Bedeutung. Ausserdem, dass die anthropologische Basis der ganzen Dogmatik an der philosophischen Ansicht über den menschlichen Willen zu messen ist, so greift diese auch in die Gotteslehre selbst und die Christologie über. Gesetzt z. B., es sollte sich zeigen, dass eine Verwicklung mit dem Bösen dem menschlichen Willen unvermeidlich sei, so liegen die Consequenzen hievon in Betreff des göttlichen sowohl als des gottmenschlichen Willens am Tage; gesetzt, die freie menschliche Thätigkeit sei mit einem absoluten Wissen und Wollen nicht zu vereinigen, so befänden wir uns in einem Dilemma, dessen Entscheidung nach der einen oder der andern Seite hin eigenthümliche Folgen haben müsste. Dass hier noch sehr Vieles aufzuräumen und festzustellen ist, wird man zugeben, und aus diesem Gesichtspunkt auch die nachstehende Untersuchung, deren Thema

und Theile schon ihr Titel bezeichnet, der Mühe werth finden. Diese wird sich übrigens absichtlich auf die rein dogmatische, oder richtiger philosophische Erörterung der streitigen Hauptpunkte beschränken, ohne auf exegetische oder historische Fragen als solche einzugehen, denn was auch Andere gedacht und gesagt haben mögen, für unsere eigene Ueberzeugung wird diess doch nicht maassgebend sein können, sondern es ist für uns theils nur ein Hülfsmittel, dessen Studium der eigenen Darstellung vorhergehen, nicht in diese selbst eintreten soll, theils nur ein Gegenstand des historischen Interesses, von dem wir hier gleichfalls absehen, und nur sofern die Begründung unserer Ansicht eine Kritik entgegengesetzter erheischt, werden wir auf diese Rücksicht nehmen. Dass und warum wir aber auch die biblischen Schriften in diese rein geschichtliche Betrachtungsweise mit einschliessen müssen, kann an diesem Orte nicht weiter auseinandergesetzt werden. Wir werden uns daher sofort zu dem ersten Abschnitt unserer Untersuchung wenden können.

1. Die Freiheit des menschlichen Willens.

Es kann in einer dreifachen Beziehung von Freiheit des menschlichen Willens gesprochen werden: in metaphysischer, physischer und moralischer Bedeutung. Der Wille ist frei, sofern er das Princip des Handelns in sich selbst trägt, sofern das Wesen des Willens den genügenden Grund zur Erklärung seiner Thätigkeiten enthält, sofern er mit Einem Wort nicht von aussen, sondern von innen heraus, durch sich selbst, bestimmt wird. Diess können wir die Freiheit im metaphysischen Sinne nennen. Diese Freiheit würde aber nicht ausschliessen, dass die Bestimmungen des Willens dennoch einer absoluten Nothwendigkeit unterworfen wären, nur dass diese keine äussere, sondern eine innere sein müsste. Es fragt sich daher weiter, wie es sich damit verhält, ob die einzelnen Aeusserungen des Willens durch sein Wesen schlechthin bestimmt sind, oder ob er ebenso, wie von äusserem Zwang, so auch von einer unbedingten inneren Nothwendigkeit frei, ob er eines im eigentlichen und strengen Sinn zufälligen Handelns fähig ist. Diess ist die Freiheit in der zweiten Bedeutung, die Wahlfreiheit, welche auch die physische oder formale heissen mag, sofern sie zunächst nur die natürliche Fähigkeit ausdrückt, sich unabhängig von jeder absoluten Nothwendigkeit zu bestimmen, ohne

dass damit über den Inhalt dieser Selbstbestimmung etwas ausgesagt wäre. Aus diesem Grunde ist aber diese Freiheit und ihre Aeusserung noch nicht das Höchste, sondern aus ihr soll die freie Unterwerfung unter die objektiven Gesetze hervorgehen, in welcher erst die wahre Bethätigung des Willens, seine moralische Freiheit besteht. So gewiss auch diese verschiedenen Bedeutungen der Freiheit nur Momente Eines Begriffs sind, so unerlässlich ist doch ihre Unterscheidung, und so grosse Verwirrung ist in unserer ganzen Untersuchung dadurch entstanden, dass man dieselbe nicht gehörig beachtet hat. So ist namentlich bei Hegel über der Polemik gegen die „schlechte" Freiheit der Willkühr die scharfe und bestimmte Fassung dieses Moments, d. h. es ist über dem moralischen Gesichtspunkt der psychologische zu kurz gekommen; ebenso weiss Schleiermacher und mit ihm die ganze Schaar der Deterministen den Griffen der Gegner hauptsächlich dadurch zu entschlüpfen, dass die Freiheit, deren Läugnung man ihnen schuldgiebt, zwar dem Namen nach behauptet, aber immer nur im metaphysischen oder moralischen Sinn genommen wird, während doch der Streitpunkt gerade der ist, wie es sich mit der physischen oder der Wahlfreiheit verhält.

Eben dieser Punkt ist es nun, auf welchen sich die nachstehende Erörterung vorzugsweise richten wird. Die metaphysische Freiheit des Geistes, sein Vermögen, sich durch sich selbst zu bestimmen, und der Schöpfer seiner Thaten zu sein, wird im Allgemeinen nicht geläugnet; nur ein Materialismus, mit dessen Widerlegung wir uns nicht befassen wollen, könnte den Unterschied des geistigen vom natürlichen Leben so vollständig verwischen, dass er jenes in derselben Weise, wie dieses, schlechthin von aussen bestimmt werden liesse. Eher könnte umgekehrt gesagt werden, auch dem Naturleben sei die Selbstthätigkeit der Individuen in demselben Maasse wesentlich, als es eine höhere Entwicklungsstufe erreiche; aber auch wenn man diess zugiebt, so muss doch jedenfalls ein specifischer Unterschied der blos physischen von der geistigen Selbstthätigkeit angenommen werden, wofern nicht das Geistige überhaupt mit dem Leiblichen, die Bewegung des Willens mit der des körperlichen Organismus zusammenfallen soll. Ueberhaupt aber liegt das Moment der Selbstbestimmung so wesentlich im Begriff des Willens, ja es ist sosehr dieser Begriff selbst, dass die Frage, ob der Wille in diesem Sinn frei sei, nicht

mehr Sinn hat, als die Frage, ob die Materie schwer sei. „Wie das Schwere der Körper ist, so ist das Freie der Wille," ein unfreier Wille wäre ein Sichselbstbestimmendes, welches in derselben Beziehung, in der es sich selbst bestimmt, nicht durch sich bestimmt wird. Ueber die Freiheit in diesem Sinn werden wir daher nicht leicht mit Jemand in Streit kommen.

Ebensowenig ist diess hinsichtlich der sittlichen Freiheit zu erwarten. Denn wer möchte läugnen, dass derjenige freier ist und höher steht, welcher sich allgemeinen und an und für sich nothwendigen Gesetzen mit Freiheit unterwirft, als wer in schrankenloser Willkühr seine Freiheit sucht, wie ja auch nicht dasjenige Denken das freiste ist, welches regellos in subjektiven Einfällen herumtaumelt, sondern das, welches von dieser Subjektivität zu abstrahiren, und die Nothwendigkeit der Sache zu seiner eigenen zu haben gelernt hat. Auf dem sittlichen Gebiete gilt unbedingt, was der Determinismus nur zu allgemein behauptet [1]), dass Alles in demselben Maasse frei sei, in dem es nothwendig ist, dass Freiheit und Nothwendigkeit, weit entfernt, einen Gegensatz zu bilden, vielmehr jede das Maass der andern, und beide gemeinschaftlich dem Zufälligen entgegengesetzt sind, zu welchem in dieser Beziehung auch der Zwang zu rechnen ist. Denn sittlich handelt überhaupt nur der, welcher thut, was gethan werden soll, was moralisch nothwendig ist, und zwar weil es diess ist, d. h. wer die Nothwendigkeit einer Handlung zum Inhalt und Motiv seines Handelns hat. Ueber diesen Schlusspunkt der Freiheitslehre wird daher so wenig, als über ihren metaphysischen Anfang, unter Einsichtigen ein Streit entstehen. Es ist desshalb auch verfehlt, wenn man solchen, die an der Wahlfreiheit Anstoss nehmen, ganz allgemein vorwirft, dass sie die Freiheit überhaupt läugnen. Schlechthin geläugnet wird die Freiheit nur von denen, welche keinen specifischen Unterschied des geistigen Seins vom animalischen zugeben, und in Folge davon auch für das Handeln die Befriedigung der thierischen Triebe zum höchsten Zweck machen. Solche giebt es aber innerhalb der Wissenschaft nur sehr wenige. Bei allen Uebrigen dagegen ist die Frage nicht die allgemeine, ob der menschliche Wille überhaupt frei ist, sondern wie seine Freiheit näher zu bestimmen

1) Z. B. Schleiermacher Dialektik S. 132.

ist, ob und in welchem Sinne dieselbe namentlich das Moment der Zufälligkeit, der Wahlfreiheit, in sich enthält. Nur diese Frage ist es, um welche sich der ganze vielverschlungene Streit des Determinismus und Indeterminismus, sammt allen Friedensvorschlägen und Vermittlungsversuchen bewegt, und so nothwendig auch für ihre Beantwortung theils auf das metaphysische Wesen, theils auf die praktische Bethätigung des Willens zurückgegangen werden muss, so handelt es sich doch nicht unmittelbar um diese — hierüber vielmehr sind die Streitenden der Hauptsache nach einig — sondern um ihre Voraussetzungen und Folgen.

Indem wir uns nun der Untersuchung jener Frage zuwenden, muss zunächst über den Gang, den dieselbe zu nehmen hat, etwas bemerkt werden. Es ist sehr gewöhnlich, bei dieser Untersuchung vom Begriff Gottes und gewissen Ansichten über das göttliche Wirken auszugehen, und nun den Hauptnachdruck darauf zu legen, ob neben dieser göttlichen Thätigkeit eine freie menschliche noch Raum finde, oder nicht. Diess ist nicht nur ganz allgemein das Verfahren der theologischen Deterministen, eines Augustin, Calvin, und wenn man ihn in diesem Stück auf die theologische Seite stellen will, eines Schleiermacher, sondern grossentheils auch der Philosophen, und dem Beispiel Spinoza's sind hier auch solche gefolgt, die sonst keineswegs für Spinozisten gelten wollen. Bei Sigwart z. B. ist die Unverträglichkeit des *liberum arbitrium* mit der Absolutheit des göttlichen Wirkens fast der einzige Grund gegen jenes, und auch Andere, mochten sie es nun zugeben oder bestreiten, haben sich doch die Erörterung dieses Verhältnisses in der Regel zu einer ihrer ersten Aufgaben gemacht. Diese kann auch bei unserer Untersuchung in keiner Weise umgangen werden, aber sie hat ihren natürlichen Ort nicht am Anfang derselben, sondern an ihrem Ende. Um vom Verhältniss des göttlichen Wirkens zum menschlichen sprechen zu können, muss ich erst von jenem einen bestimmten Begriff haben, diesen aber erhalte ich gar nicht ohne die Kenntniss des menschlichen Wesens. Mag die Idee Gottes auf apriorischem oder auf aposteriorischem Wege gewonnen werden, so kann doch immer nicht vom Gedanken Gottes zu dem des Menschen fortgegangen werden, sondern dieser liegt auf dem Wege, welcher zu jenem erst hinführt, die Anthropologie geht der Theologie voran. Beim aposteriorischen Verfahren liegt

diess am Tage, denn um Bestimmungen des menschlichen Geistes, z. B. Verstand, Wille, Bewusstsein, auf den absoluten zu übertragen, oder von jenem auf diesen, als seine Ursache, zu schliessen, muss ich offenbar erst die Natur des Menschen selbst kennen, ich muss namentlich wissen, welche von jenen Bestimmungen sich ohne die Beschränktheit des endlichen Wesens, welche nur mit derselben denken lassen. Eher, scheint es, liesse sich auf apriorischem Wege zu einem Begriff des göttlichen Wesens gelangen, welcher jeder Betrachtung des menschlichen als Norm und Princip vorausgesetzt werden könnte. Allein was dem Denken — man kann nicht sagen *a priori* gegeben ist, denn diess wäre ein Widerspruch, sondern was *a priori* von ihm gefunden wird, ist zunächst nur der ganz dürftige Gedanke des Seins, welcher allein übrig bleibt, wenn von jeder empirischen Bestimmtheit abstrahirt, und eben durch diese Abstraktion zur apriorischen Betrachtung des Seienden übergegangen wird; seine Erfüllung dagegen zu der inhaltsvollen Idee Gottes kann dieser abstrakte Gedanke nur auf dem Wege durch's endliche Sein erhalten, und jede Gotteslehre, welche diesen Weg verschmäht, wird entweder, wenn sie mit wissenschaftlicher Schärfe verfahren, und alles Unbewiesene aus ihrem Gottesbegriff weglassen will, bei der neuplatonischen Abstraktion anlangen, wornach Gott nur als das Eins oder das reine Sein bestimmt werden kann, oder falls sie vor dieser Leere zurückschrickt, wird sie sich genötbigt sehen, die Strenge der wissenschaftlichen Ableitung zu verlassen, und in den Bestimmungen der Persönlichkeit, des Selbstbewusstseins, des Denkens, des Willens u. s. f. Gott Prädikate beizulegen, welche in Wahrheit gar nicht auf apriorischem Wege gefunden, sondern nur vom empirisch betrachteten menschlichen Geiste auf den göttlichen übergetragen sind. Giebt man diess aber zu, so ist es auch nicht mehr erlaubt, irgend eine bestimmte Theorie über das göttliche Wollen und Wirken zur Grundlage für die Betrachtung des menschlichen Willens zu nehmen, sondern es wird vielmehr umgekehrt zuerst das Wesen und die Beschaffenheit des menschlichen Willens festgestellt werden müssen, und erst auf Grund dieser Untersuchung wird gefragt werden können, welche Idee wir uns vom göttlichen Wirken in seinem Verhältniss zu demselben zu bilden haben.

Ist der Wille des Menschen frei im Sinne der Wahlfreiheit, d. h. ist er in seiner Thätigkeit dem Gesetz eines absoluten Bestimmtwer-

dens, komme diess nun von aussen oder von innen, entnommen, ist sein Thun an irgend einem Punkte zufällig? und wenn diess bejaht wird, wie haben wir diese Eigenschaft näher zu bestimmen und zu erklären? Diess ist der Punkt, auf den sich die ganze Untersuchung unsers vorliegenden Artikels zusammendrängt. Es liegt am Tage, dass hier Alles davon abhängt, theils überhaupt die Möglichkeit des Zufalls, theils im menschlichen Willen die Wirklichkeit desselben nachzuweisen. Nur müssen wir gleich hier einer Zweideutigkeit, welche sich einschleichen könnte, vorbeugen. Hegel erklärt im 15. §. der Rechtsphilosophie, ähnlich wie wir, die formelle Freiheit des Willens oder die Willkühr durch den Begriff der Zufälligkeit. Nach diesem könnte man glauben, es solle wirklich eine reale Ablösung von jeder Nothwendigkeit, ein weder durch äussere Ursachen, noch durch sein eigenes Wesen schlechthin bestimmtes Handeln als Eigenschaft des Willens behauptet werden. Vergleicht man jedoch den weiteren Zusammenhang der Stelle, so erfahren wir, dass der bestimmte Inhalt nur „für die Reflexion des Ich" ein blos möglicher sei, sofern dieses die Seite seiner Unendlichkeit, die formelle Allgemeinheit des Selbstbewusstseins, von jedem bestimmten Inhalt unterscheidet; dass aber hiegegen mit Recht die Nothwendigkeit irgend eines gegebenen Inhalts geltend gemacht worden sei; dass daher die Willkühr, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der Widerspruch sei, und die Willkühr, wenn sie die Freiheit sein solle, mit Recht eine Täuschung genannt werde. D. h. die Zufälligkeit des Willens, welche H. hier deducirt, ist nicht eine reale, sondern nur eine phänomenologische, er beweist nur, dass dem Ich auf einer gewissen Entwicklungsstufe der bestimmte Inhalt seines Wollens als zufällig erscheinen, nicht, dass derselbe auch wirklich zufällig sein müsse, ja nach den angeführten Aeusserungen sieht es aus, als ob das Letztere vielmehr geläugnet werden solle [1]). Dann wäre es aber besser,

1) Ganz ähnlich lauten auch andere Hegel'sche Erklärungen, z. B. Enc. I, 289 f., wo zwar die Willkühr, als die Fähigkeit sich zu diesem oder jenem zu bestimmen, ein wesentliches Moment des freien Willens genannt, zugleich aber ziemlich deterministisch bemerkt wird, in letzter Analyse der formellen Freiheit werde es sich finden, dass derselben Aeusserlichkeit der Umstände, in welchen der von dem Willen vorgefundene Inhalt begründet ist, auch

überhaupt nicht von einer Zufälligkeit des Willens, sondern nur von einem Schein von Zufälligkeit zu reden, welcher durch die anfängliche Unbestimmtheit des Willens erzeugt werde. Will man mit seiner Zufälligkeit Ernst machen, so kann darunter nur diess verstanden werden, dass seine Thätigkeit weder durch die äusseren Umstände noch durch seine innere Beschaffenheit und seine früheren Thätigkeiten, überhaupt also durch nichts, ausser der jeweiligen Willensentscheidung selbst, schlechthin bestimmt, dass kein einzelner Willensakt in allen Beziehungen das nothwendige Produkt aus irgend welchen inneren oder äusseren Faktoren sei. Nur in diesem Sinne soll im Folgenden von einer Zufälligkeit des Willens gesprochen werden; nicht darnach wird gefragt, ob der Wille sich als zufällig erscheint, sondern ob und inwiefern er es an sich selbst und in Wirklichkeit ist.

Das Erste wird hier eine genauere Bestimmung über den Begriff des Zufälligen sein müssen, denn auch dieses Wort gebrauchen wir in verschiedener Bedeutung. Zufällig ist zunächst im Allgemeinen alles Wirkliche oder Mögliche, sofern dasselbe in keinen nothwendigen Zusammenhang gestellt erscheint; alles empirisch Wahrgenommene z. B. ist für mich ein Zufälliges, so lange ich seine allgemeinen Gründe nicht erkannt habe. Die Zufälligkeit in diesem Sinne bezeichnet überhaupt das Gesetzt- oder Gegebensein als solches, die Unmittelbarkeit der Existenz, das Moment des Erscheinens, dieses für sich festgehalten, und von der Nothwendigkeit und inneren Begründung der äusseren Erscheinung noch abgesehen [1]). Nur in dieser Bedeutung kann diese Kategorie in der Logik vorkommen, denn da sich diese Wissenschaft im Gebiete der reinen Gedankenbestimmungen bewegt, die als solche schlechthin nothwendig sind, so findet ein wirklich Zufälliges in ihr keine Stelle, die Zufälligkeit ist hier erst an sich, als verschwindendes Moment, vorhanden. Eine realere Bedeutung erhält dieser

---

die Entscheidung des Willens für dieses und nicht für jenes zugeschrieben werden müsse. Auch diese Bestimmung wird jedoch wieder zweifelhaft, wenn schliesslich gesagt ist, das Zufällige gehöre nicht blos unserer subjektiven Vorstellung an, und weder im natürlichen noch im geistigen Gebiete lasse sich Alles konstruiren.

1) Man vgl. hierüber Hegel's Logik II, 205 f. 213 f. und die klarere Auseinandersetzung in der Encyklopädie I, 287—291.

Begriff für die Betrachtung der Natur. Indem das Moment der Aeusserlichkeit und Erscheinung, welches sich in der Sphäre der reinen Gedankenbestimmungen unmittelbar mit seinem Gesetztsein wieder aufhebt, hier zur Grundbestimmung der ganzen Sphäre geworden ist, und die Natur selbst ihrem allgemeinen Begriffe nach nichts ist, als eben die Erscheinung, das Aeusserlichwerden des Gedankens, indem somit alles natürliche Dasein ein äusseres, materielles ist, so hat auch jedes Naturding neben seinem Bestimmtwerden durch sich selbst und seine innern Gesetze ebenso wesentlich das Bestimmtwerden von aussen, durch die ihm fremde Macht anderer Dinge an sich. Sofern nun eine Erscheinung aus der eigenen Natur des Dings oder der Sphäre hervorgeht, an und in welchen sie vorkommt, ist sie für dieses Ding und diese Sphäre nothwendig, sofern sie nicht daraus hervorgeht, sondern durch die Einwirkung anderer Dinge und Gebiete hervorgebracht wird, ist sie für dieselben zufällig. Dass der Stein in der Luft fällt, ist nothwendig, weil es aus der Natur des Steins folgt, wenn er dagegen in der Luft steigt, so ist diess für ihn zufällig, denn es ist nicht durch seine eigene Krsft, sondern durch eine Gewalt bewirkt, welche von Aussen an ihn gekommen ist. Das Zufällige in diesem Sinne ist daher überhaupt das Gewaltsame, das was in einer bestimmten Sphäre des natürlichen Daseins nicht durch ihre immanenten Gesetze, sondern durch das Eingreifen einer andern Sphäre bewirkt wird [1]. Auch diese Zufälligkeit ist aber nur eine relative, denn sie ist nur so lange vorhanden, als wir auf dem Standpunkt des Einzelnen und Besonderen stehen bleiben; für dieses ist es zufällig, was es von anderem Einzelnen erleidet; erheben wir uns dagegen zur Betrachtung des Ganzen, so verschwindet diese Zufälligkeit; indem jedem Naturding die Art seines Wirkens durch die unabänderliche Nothwendigkeit seiner Natur vorgezeichnet ist, so ist ihm auch die Art seiner Einwirkung auf andere Dinge und seiner Gegenwirkung gegen diese unabänderlich fest bestimmt, es ist also die Wirkung aller Dinge auf alle und jedes einzelnen für sich, oder die Gesammtheit der natürlichen Wirkungen und Erscheinungen ein aus der Beschaffenheit der gesammten Natur mit Nothwendigkeit hervorgehendes Produkt, und das

---

1) So fasst im Wesentlichen schon Aristoteles den Begriff des συμβεβηκός Phys. II, 5. Metaph. V, 30.

Naturganze als solches ein auf allen Punkten durch sich selbst bestimmter Zusammenhang. Nur dann hätte diese Kette der Nothwendigkeit einen Riss, wenn sich an irgend einem Orte innerhalb der Natur eine mit der Freiheit des Zufalls wirkende Kraft aufzeigen liesse. Eine solche findet sich aber nirgends im Gebiete des bewusstlosen Seins. Sofern wir daher die Natur für sich in's Auge fassen, kann von einer Zufälligkeit nur in dem angegebenen relativen Sinn die Rede sein, ein Zufälliges im strengen und vollen Sinne des Worts dagegen, ein durch keinerlei Nothwendigkeit schlechthin bestimmtes Geschehen, kommt in der Natur als solcher nicht vor; ist daher ein solches überhaupt anzunehmen, so könnte es nur in der Sphäre des Bewusstseins und seiner Thätigkeit gesucht werden.

Lässt aber der Naturzusammenhang für ein derartiges Geschehen überhaupt noch einen Raum übrig, und wird nicht gleich hier am Eingang unserer Untersuchung jedes weitere Fortschreiten durch die Erinnerung an die Unzerreissbarkeit jenes Zusammenhangs abgeschnitten? Die Natur, hat man gesagt [1]), bilde ein bis in die geringste Einzelheit herab sich mit Nothwendigkeit in sich selbst bedingendes Ganzes, das auch durch die kleinste Abweichung von dieser seiner Nothwendigkeit ebensogut ein Anderes würde, wie eine Zahl durch das Hinzufügen oder Davonthun einer einzigen Einheit eine andere wird. Nun würde durch jeden Freiheitsakt innerhalb des Gebiets der Naturnothwendigkeit etwas bewirkt und gesetzt, was nach ihren eigenen Gesetzen nicht würde bewirkt worden sein, dagegen aber etwas zurückgehalten, wofür im natürlichen Complex eine Causalität gelegen wäre, und der ganze, durch alle Zeiten und Räume zur innigst verbundenen Einheit sich constituirende Zusammenhang würde dadurch in seiner Ganzheit von Aussen her bestimmt, und für die ganze Dauer seines weiteren Verlaufs verändert. Und da nun, unter Voraussetzung der gewöhnlichen Ansicht von der Willensfreiheit, eine unzählige Menge freier Wesen an unzähligen Orten und (können wir hinzufügen) seit unendlicher Zeit auf unendlich mannigfaltige Weise wirksam sei, so müsste der Naturzusammenhang in jedem Momente von unzähligen Seiten her durchlöchert werden, und statt eines wirklichen Zusammen-

1) So im Sinne Vieler Romang über Willensfreiheit und Determinismus S. 40 ff. 59.

hangs würden wir ein nicht zu durchschauendes Gewirre gesetzlos sich durchkreuzender Wirksamkeiten erhalten, es würde ebendamit auch die Möglichkeit einer Naturwissenschaft in dem Grade aufgehoben, dass, bei der Unsicherheit aller allgemeinen Gesetze, kein Fürwahrhalten zuverlässig und beinahe jeder Redeverkehr thöricht sein würde.

Diese Ansicht hat ohne Zweifel viel Bestechendes, und namentlich vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus scheint sie sich kaum umgehen zu lassen. Auch genügt die Art, wie sich die gewöhnliche Theorie dagegen zu schützen pflegt, durchaus nicht. Dass durch die Freiheit der Naturzusammenhang durchbrochen werde, giebt man zu, statt nun aber in dem Verhältniss beider Gebiete selbst die Möglichkeit ihres Zusammenseins nachzuweisen, flüchtet man sich in's Unbegreifliche, indem man annimmt, dass durch ein unausgesetztes Eingreifen der göttlichen Vorsehung der von der menschlichen Freiheit gestörte Naturzusammenhang wieder in sein regelmässiges Geleise gebracht werde. Diess heisst aber in der That eine Schwierigkeit dadurch lösen wollen, dass man sie verdoppelt. Denn auch abgesehen von allem Uebrigen, was später über den Begriff der göttlichen Vorsehung und ihr Verhältniss zum menschlichen Handeln zu bemerken sein wird, liegt doch soviel am Tage, dass diese angebliche Herstellung der Naturordnung durch eine transcendente Causalität noch in ganz anderer Weise, als die Einwirkungen des menschlichen Willens, die Gesetzmässigkeit und den Zusammenhang des natürlichen Seins aufheben würde. Wenn der menschliche Wille in den Gang der Natur eingreift, so geschieht dieses selbst durch eine Reihe natürlicher Vermittlungen, durch die Anwendung des menschlichen Leibs zur Bewegung und Bearbeitung der Materie, jenes Eingreifen der göttlichen Vorsehung dagegen müsste ohne alle materiellen und natürlichen Vermittlungen geschehen, und wäre aus diesem Grunde auch der wissenschaftlichen Erkenntniss entzogen: wenn ich Holz, Steine und Ziegel zu einem Hause zusammengefügt sehe, so kann ich ganz sicher schliessen, dass Jemand dieses Haus gebaut hat, und das Naturgesetz, wornach sich das Leblose nicht selbst bewegt, bleibt in seiner Geltung; kann dagegen die gleiche Erscheinung auch durch eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht hervorgebracht werden, so ist jenes Gesetz zerstört und die Naturwissenschaft ist zu Ende. Die

angeführte Antwort besteht daher nur darin, dass sie für die Erklärung des schwierigen Falls ein Wunder zu Hülfe nimmt; was aber durch ein Wunder erklärt wird, das wird gar nicht erklärt, und wem nur durch ein Wunder zu helfen ist, dem ist überhaupt nicht zu helfen.

Dieses Wunder ist aber für den vorliegenden Fall gar nicht nöthig. Was für's Erste die Naturwissenschaft betrifft, deren Ruin Romang von der Annahme einer Wahlfreiheit befürchtet, so hat diese bekanntlich nicht die einzelnen Erscheinungen, sondern nur die allgemeinen Gesetze des natürlichen Seins und Geschehens zum Gegenstand. Eine Zufälligkeit käme aber durch das Eingreifen des freien Willens nicht in jene allgemeinen Gesetze, sondern nur in die einzelnen Erscheinungen. Es ereigne sich z. B., dass durch willkührliche menschliche Thätigkeit ein See ausgetrocknet werde, so wird damit allerdings in der Vertheilung des Wassers auf dem Land eine Veränderung hervorgebracht, welche sich aus dem Naturzusammenhang allein nicht erklären lässt, aber das allgemeine Gesetz, dass das Wasser in den Vertiefungen zusammenrinnt, wird dadurch nicht aufgehoben, seine Wirkung ist nur durch eine andere, gleichfalls materielle Wirkung, die der menschlichen Arbeit, gestört worden. So wenig der Botaniker in der Ueberzeugung, dass unter gewissen Bedingungen gewisse Pflanzen wachsen, irre wird, wenn er die Pflanze, die er an ihrem natürlichen Standorte sucht, von einem Thiere zerstört findet, so wenig verschlägt es der Naturwissenschaft überhaupt, wenn sie die Wirkungen, welche sie von der sich allein überlassenen Natur erwarten müsste, in der durch die menschliche Willkühr bearbeiteten verändert sieht.

Mehr Grund scheint beim ersten Anblick die Befürchtung zu haben, dass diese vom menschlichen Willen bewirkten Veränderungen, wenn auch durch Anwendung der natürlichen Mittel und in Gemässheit ihrer allgemeinen Wirkungsgesetze hervorgebracht, doch materiell eine Modifikation des Weltzustandes zur Folge haben könnten, durch welche der ursprünglich im Wesen der Natur angelegte Gang derselben gestört, der Zweck der Welt so zu sagen vereitelt würde. Das menschliche Geschlecht bringt durch die vielfachste Bearbeitung der Natur und durch den Verkehr seiner Glieder unter einander Veränderungen aller Art in derselben hervor. Die Oberfläche der Erde, das Verhältniss von Wasser und Land, von Höhen und Tiefen, die

Vegetation, die Vertheilung der Stoffe auf den einzelnen Punkten der Erde, und durch alles dieses selbst die klimatischen und meteorologischen Verhältnisse sind dem Einfluss des Menschen ausgesetzt; die Stoffe, welche die Natur hervorbringt, werden nicht in ihrem Zustande belassen, sondern auf die mannigfaltigste Weise bearbeitet, getrennt, verbunden; die Zahl und Beschaffenheit der lebenden Wesen wird durch Erzeugung und Ausrottung, durch Zucht oder Verfolgung von Thieren, durch die mancherlei Veränderungen, welche mit der menschlichen Bevölkerung vorgehen, so sehr verändert, dass ganze Thier- und Menschenracen erweislich nicht durch Naturereignisse, sondern in Folge des menschlichen Thuns von der Erde verschwunden, oder dem Verschwinden nahe gebracht worden sind, wogegen andere die üppigste Ausbreitung erlangt haben, dass ferner eine Menge ursprünglich nicht vorhandene Mischracen entstanden sind, und der Charakter einzelner Arten, wie mancher Hausthiere, neue und eigenthümliche Züge angenommen hat. Ist nun in all diesem Thun der Menschen Zufälligkeit, wer bürgt uns dafür, dass nicht die Erde als Gesammtresultat ihrer Geschichte etwas ganz Anderes hervorbringe, als ihr ursprünglich bestimmt war, der Zustand der Natur auf ihr überhaupt ein ganz anderer sei, als er eigentlich sein sollte, und welche Störungen müssten nicht von hier aus, vermöge des Zusammenhangs aller Theile des Universums, auf das Weltganze überhaupt ausgehen? besonders wenn man hinzunimmt, dass das Gleiche, was unter unseren Augen auf diesem Punkte des Universums geschieht, auch schon seit unendlicher Zeit und auf allen bewohnten Weltkörpern geschehen sein müsste?

Sofern nun dieser Einwurf in die Frage nach dem Zweck der Weltgeschichte, nach den Resultaten des menschlichen Thuns für die Menschheit selbst und ihren Zustand hinüberstreift, kann er erst später, in unserem dritten Artikel, seine Beantwortung finden; sofern er dagegen das Verhältniss der bewusstlosen Natur zum menschlichen Thun betrifft, wird er sich hier schon erledigen lassen. Man fürchtet von der menschlichen Freiheit eine Störung der Naturordnung, und glaubt diese nur auf Kosten von jener retten zu können. Aber man vergisst dabei, dass der menschliche Wille jedenfalls in der Natur seine Schranke hat, die er nicht überspringen kann. Diese Schranke aber ist nichts Anderes, als die Materie. Wie frei der Mensch auch

in der Natur schalten mag, er kann keine neuen Elementarstoffe in ihr hervorbringen, und keine zerstören, sondern nur die vorhandenen in neue Verbindungen bringen, oder aus denen, die er vorfindet, ausscheiden, er kann keine neuen elementarischen Kräfte schaffen, sondern nur die gegebenen benützen. Weder die Masse des Stoffs überhaupt, welcher die Erde und ihr kosmisches Gebiet bildet, noch die Masse der einzelnen Urstoffe, aus denen jener besteht, wird durch die menschliche Thätigkeit verändert. Hieraus folgt dann aber das wichtige Gesetz, dass sich jede Einwirkung des Menschen auf die Natur, vermöge innerer Nothwendigkeit, durch eine natürliche Gegenwirkung compensirt, dass daher das Verhältniss der Stoffe und Kräfte, trotz aller Veränderungen in ihrer Zusammensetzung, im Ganzen genommen beständig dasselbe bleibt. Denn da alle Veränderung natürlicher Dinge in einer veränderten Zusammensetzung der Stoffe besteht, so lassen sich keine neuen Stoffe und Kräfte an einem Punkte des Ganzen hervorrufen, ohne dass ebendieselben einem anderen entzogen würden, und umgekehrt. Es werde z. B. die klimatische Beschaffenheit eines Landstrichs durch Austrocknung von Sümpfen, Lichtung von Wäldern u. dergl. verändert, so wird sich allerdings auf diesem Punkte weniger Feuchtigkeit ansammeln, als früher; aber diese Feuchtigkeit verfliegt nicht in's Leere, sondern sie sammelt sich nur an anderen Punkten, und die Summe der Feuchtigkeit innerhalb der Erdatmosphäre bleibt die gleiche. Dasselbe gilt überhaupt; alle Veränderung auf einem Weltkörper betrifft nur die Zusammensetzung der Stoffe, die Summe derselben im Ganzen und Einzelnen bleibt unverändert. Jeder Weltkörper ist ein innerlich unendlich bewegtes Ganzes, von dem kein Theil einen Augenblick sich gleich bleibt, aber in dieser unendlichen Unruhe der Theile erhält sich die unverrückbare Stetigkeit des Ganzen. Ebendesswegen muss aber auch das Verhältniss der Weltkörper zu einander jeder willkührlichen Veränderung entzogen sein; denn das, wodurch diese auf einander wirken, sind nur ihre elementarischen Eigenschaften, die Anziehungskraft der Materie (die Schwere), das Licht, die Wärme, die besonderen Gebiete innerhalb der einzelnen Weltsphären dagegen kommen unter sich in keine Berührung: wir sehen den Mond, seine Gestalt, sein Licht, seine Veränderungen, aber mit den Mondsbewohnern, wenn es welche giebt, werden wir nie anders, als in unserer Phantasie, in Verkehr treten,

und auf ihre Zustände nie eine Wirkung ausüben. Wohl ändern sich im Gange der Jahrtausende die kosmischen Verhältnisse, aber sie ändern sich nur nach ihren eigenen Gesetzen; der Mensch mag innerhalb seiner Heimath frei walten, aber nie wird er die Erde aus ihren Angeln rücken, und nie die Gestirne in ihrem Laufe aufhalten.

Durch diese Erörterungen sind wir für unsere Untersuchung ausschliesslich auf das Gebiet verwiesen, auf welchem ihre Erledigung schon zum Voraus allein zu erwarten war. Liegt im Wesen des Willens und seiner Thätigkeit das Moment der Zufälligkeit oder nicht? von der Beantwortung dieser Frage wird alles Weitere abhängen.

Fassen wir hiefür den Begriff des Willens zunächst ganz im Allgemeinen, so wird von keiner Seite geläugnet werden, dass der Wille, welches nun die nähere Vorstellung über ihn sein möge, jedenfalls wesentlich als Selbstbestimmung zu denken sei. Von einem Willen reden wir überhaupt nur, wo wir eine sich selbst bestimmende Subjektivität finden, sofern sich ein Wesen durch Anderes bestimmen lässt, verzichtet es auf seinen Willen, und wenn es nur durch Anderes bestimmt wird, hat es überhaupt keinen Willen. Was heisst aber sich selbst bestimmen? Sich selbst bestimmen heisst, wie schon der Ausdruck besagt, in dem Selbst, im Ich, in der Persönlichkeit als solcher den Grund der bestimmten, besonderen Thätigkeit haben. Selbstbestimmung ist nur, wo Persönlichkeit ist, ist nur die Bethätigung der Persönlichkeit, das Hervorgehen der einzelnen That aus ihr als dem Grunde alles ihres Thuns. Das Leblose bestimmt sich nicht selbst, sondern es wird nur bestimmt, theils mechanisch, von Aussen, theils physikalisch durch seine eigene Natur als eine das Einzelwesen bewältigende und widerstandslos beherrschende Macht: der Stein bewegt sich nicht, weil er will, sondern weil er muss, sei diese Nothwendigkeit nun eine äussere, im Wurf, oder die innere seiner eigenen Schwere, im Fall. Auch das Lebendige, aber Bewusstlose bestimmt sich nicht selbst, denn wiewohl es in seiner Bewegung den äusseren Anschein der Selbstbestimmung hat, so folgt es doch in Wahrheit gleichfalls nur einer zwingenden Nothwendigkeit, es wird nicht durch allgemeine Motive, sondern immer nur durch einzelne und sinnliche Antriebe bestimmt, und diese Antriebe sind nicht im Allgemeinen der Subjektivität reflektirt, ihre Wirkung ist nicht durch Selbstbewusstsein und Selbstthätigkeit vermittelt, sondern sie erfolgt unmittelbar.

mit der Macht des unwiderstehlichen Naturtriebs, des Instinkts. Selbstbestimmung ist nur da, wo die bestimmte, auf Einzelnes gerichtete Thätigkeit durch Reflexion der Subjektivität in sich, durch ein Zurückgehen aus der einzelnen Bestimmtheit des Bewusstseins in sein allgemeines Wesen vermittelt ist.

Dieses beides also ist in jedem Akte der Selbstbestimmung, Besonderheit und Allgemeinheit des Wollens; jeder solche Akt beginnt mit einem bestimmten Antrieb und endigt in einer bestimmten Thätigkeit, der Uebergang aber von jenem zu dieser ist durch die Reflexion des Subjekts in sich als das Allgemeine gegen jede besondere Thätigkeit vermittelt, und der Willensakt selbst nichts Anderes, als das Zurückgehen aus der Besonderheit des jeweiligen Zustands in die Allgemeinheit des Selbstbewusstseins und das Bestimmen des ersteren durch die letztere. Wäre nun das Verhältniss dieser beiden Elemente von der Art, dass sich der empirisch gegebene Inhalt in jedem Falle nur auf eine und dieselbe Weise im Selbstbewusstsein reflektiren könnte, so wäre freilich jede Zufälligkeit des Wollens und Handelns ausgeschlossen; wie der besondere Antrieb nur in Einer unabänderlich bestimmten Form in's Selbstbewusstsein aufgenommen werden könnte, so könnte er auch dieses nur zu Einer im Voraus bestimmten Thätigkeit veranlassen, möchte man sich nun das Selbstbewusstsein nur als den indifferenten Mittelpunkt denken, durch welchen die gegebenen Antriebe unverändert hindurchgiengen, oder als lebendige Kraft, die mit jenen Antrieben zur Hervorbringung der bestimmten Willensthätigkeit zusammenwirkte, die aber in jedem Augenblick nur nach Einer Richtung hin wirken könnte: die äusseren Eindrücke, welche dem Individuum zukämen, wären durch seine Stelle im Zusammenhang des Universums bestimmt, die Art, wie es diese in sich aufnimmt und sich zu ihnen stellt, wäre durch seine eigene Natur bestimmt, die aus beidem entspringende Thätigkeit müsste daher gleichfalls mit einer Naturnothwendigkeit bestimmt sein. Zugleich würde aber durch diese Nothwendigkeit des ganzen Processes der Begriff der Selbstbestimmung aufgehoben. Bei der ersten von den genannten Vorstellungsweisen ist diess unmittelbar klar: wenn das Selbstbewusstsein nur der für sich indifferente Durchgangspunkt, nur der Ort für die Verwandlung des objektiven Eindrucks in die Thätigkeit des Subjekts wäre, so könnte von einem Handeln des letztern,

einer Selbstbestimmung nicht gesprochen werden, die Erzeugung der Thätigkeit aus dem äusseren Eindruck wäre nur ein in ihm Vorgehendes, nicht ein von ihm Bewirktes. Auf denselben Punkt kommt man aber auch zurück, wenn man das Verhältniss lebendiger fasst, und dem Ich die Kraft zuschreibt, seine Thätigkeit, durch das äusserlich Gegebene nur veranlasst, aus sich selbst hervorzubringen, dasselbe aber dafür durch seine eigene Natur in seinem Thun schlechthin bestimmt sein lässt. Denn da das Werden und die Thätigkeit des Individuums nach dieser Ansicht vom ersten Moment seiner Entstehung an theils durch die äusseren Einwirkungen, denen es ausgesetzt ist, theils durch seine geistige Anlage in jeder Beziehung bestimmt, die letztere aber das Resultat der bei der Erzeugung wirkenden Potenzen, und insofern gleichfalls vor aller Selbstthätigkeit schlechthin determinirt ist, so ist alle Thätigkeit des Ich nur ein nothwendiges Erzeugniss aus dem Zusammentreffen von Umständen und Wirkungen, die es von ihm selbst durchaus unabhängig mittelbar oder unmittelbar bestimmen. D. h. der menschliche Wille ist eine blosse Naturkraft, und folgt in seinem Wirken derselben Naturnothwendigkeit, wie jedes andere Naturding; was seine Thätigkeit von der des Thiers unterscheidet, ist nur dieses, dass jene von Bewusstsein begleitet ist, diese bewusstlos [1]). Dadurch wird aber die menschliche Thätigkeit noch nicht zu einem Akte der Selbstbestimmung; sie wäre wohl ein Wirken der Natur durch das Medium des Ich oder des Bewusstseins, aber nicht die eigene That des Ich. Als solche kann sie dem Determinismus nur desshalb erscheinen, weil er den Willen immer schon als gegeben voraussetzt. Unter dieser Voraussetzung lässt sich allerdings sagen, mein Thun sei das meinige, weil es nicht in dem äusseren Eindruck, sondern nur in meinem Willen seinen genügenden Erklärungsgrund finde; aber die Frage ist, ob überhaupt ein Wollen zu Stande kommen kann, wenn jede Thätigkeit des Subjekts von Anfang an determinirt ist, und diess muss desshalb verneint werden, weil die im Individuum widerstandslos sich vollziehende Wirkung des Ganzen auch immer nur als Naturnothwendigkeit in ihm wirken, unmöglich dagegen ein im Ich anfangendes Handeln, eine

1) Dass übrigens auch das Bewusstsein selbst die Wahlfreiheit voraussetzt, wird später noch gezeigt werden.

wirkliche Selbstbestimmung hervorrufen könnte. Der Begriff der letzteren verlangt, dass die äusseren Einwirkungen die Willensthätigkeit nur veranlassen, ihr verursachender Grund dagegen im Ich selbst liege. Der Determinismus dagegen lässt diesen nur insofern im Ich liegen, als er durch äussere Einwirkung in ihm gesetzt ist, in letzter Beziehung also doch immer ausser dem Ich — die Thatsache des Willens ist deterministisch nicht zu erklären. Noch weniger begreift sich von diesem Standpunkt aus die Erscheinung, dass sein der Voraussetzung nach durchaus nothwendiges Thun dem Subjekt als ein willkührliches zum Bewusstsein kommt, da sich schlechterdings nicht absehen lässt, vermöge welcher Nothwendigkeit das, was in keiner Beziehung anders sein kann, sich ganz allgemein im Bewusstsein als ein Andersseinkönnendes abspiegeln sollte. Man glaubt diess von deterministischer Seite aus einer natürlichen Verwechslung des Freiwilligen mit dem Willkührlichen erklären zu können; weil ein gewisses Handeln unserer Natur gemäss ist, sagt man, so scheint es uns, als ob es auch nur in uns selbst seinen Grund habe, und ein Produkt unserer Willkühr sei: wenn die Magnetnadel Bewusstsein hätte, würde sie auch glauben, sie bewege sich willkührlich gegen den Nordpol. Auf das Letztere lässt sich nun nicht weiter antworten; was das Mineral thun würde, wenn es kein Mineral wäre, können wir ebensowenig wissen, als wie es in der Geometrie aussähe, wenn ein Dreieck vier Seiten hätte; die Magnetnadel bewegt sich eben gerade desshalb mit Nothwendigkeit, weil sie kein Bewusstsein hat, und sie hat kein Bewusstsein, weil sie sich mit Nothwendigkeit bewegt. Was aber den vorangestellten allgemeinen Grund betrifft, so lässt sich der Zusammenhang zwischen jenem Weil und dem So nicht einsehen; was unserer Natur angemessen ist, erscheint uns darum noch lange nicht als willkührlich; es ist auch unserer Natur angemessen, auf der Erde zu gehen, aber wir meinen darum nicht, dass wir auch fliegen könnten, wenn wir nur wollten, es ist auch der Natur des Denkens gemäss, dass zweimal zwei vier ist, aber wir sind weit entfernt zu meinen, dass wir uns auch vorstellen könnten, es sei fünf.

Dieses Ergebniss wird sich uns bestätigen, wenn wir die nähere Bestimmtheit des Willens und seiner Thätigkeit in's Auge fassen. All sein Thun wird dem Willen als Schuld oder Verdienst zugerechnet, ist entweder gut oder böse, und diese Zurechnungsfähigkeit ist aner-

kanntermassen ein so wesentliches Moment im Begriff des freien Handelns, dass mit ihr auch dieser selbst aufgehoben wäre. Wie lässt sich nun diese mit der deterministischen Ansicht vereinigen? Die Gegner der letzteren haben von jeher ihre Unvereinbarkeit behauptet, ihre Anhänger umgekehrt die Verträglichkeit beider Bestimmungen nachzuweisen versucht. So lange nun freilich jene ihren Einwurf in der rohen Form vorbrachten, dass sie den Determinismus unmittelbar als sittengefährlich darstellten, lag auf der andern Seite die Antwort bereit, welche schon Augustin den Pelagianern und noch schärfer Schleiermacher[1]) neueren Theologen gegeben hat, dass die Nothwendigkeit des sittlichen Handelns seine Vermittlung durch die Thätigkeit des Individuums nicht ausschliesse, dass die Ueberzeugung, durch eine sittliche Nothwendigkeit (theologisch ausgedrückt: durch die göttliche Gnade) zum Guten bestimmt zu werden, den Eifer für's Gute schon desshalb nicht lähmen könne, weil jedes Ermatten im Guten jene Ueberzeugung selbst widerlegen würde, dass umgekehrt Niemand die entgegengesetzte Ueberzeugung haben, und dadurch zur Verzweiflung geführt werden könne, da ja eben der Wunsch, gut zu sein, der Anfang der Besserung und die beste Widerlegung der Vorstellung sei, als ob diese dem Einzelnen unmöglich wäre. Weit schwieriger aber ist die Rechtfertigung des Determinismus, wenn wir von der sittlichen Anklage ganz absehen, und uns auf die rein theoretische Einwendung beschränken, dass diese Ansicht die moralische Zurechnung und die eigenthümliche Bestimmtheit des sittlichen Handelns unerklärt lasse, ja in ihrer logischen Consequenz ausschliesse.

Sehen wir hiefür zunächst, wie sich die Begriffe des Guten und Bösen auf deterministischem Standpunkt gestalten, so kann das Böse hier weder im Allgemeinen, noch auch im besonderen Falle für etwas angesehen werden, das auch nicht sein könnte, aus derselben Nothwendigkeit vielmehr, vermöge deren sich der gute Wille für's Gute bestimmt, geht auch im bösen Willen das Böse hervor. Inwiefern behält dann aber bei dieser gleichmässigen Nothwendigkeit beider der Unterschied des Guten und Bösen noch eine Bedeutung? Der Determinist kann hierauf eine doppelte Antwort geben, je nachdem er das

1) Ueber die Lehre von der Erwählung. WW. zur Theol. II, 412 ff. (Theol. Zeitschr. 1819, 24).

Böse für eine blosse Privation oder für etwas Positives erklärt. Im erstern Fall wäre dasselbe nur das Nichtsein oder Nochnichtsein des Guten, und der Unterschied des Guten und Bösen fiele mit dem des Vollkommenen und Unvollkommenen zusammen, im andern Fall besteht das Wesen des Bösen in der Störung des naturgemässen Lebenszustands und seiner Entwicklung, in dem Widerspruch des selbstischen und sinnlichen Elements der menschlichen Natur gegen das vernünftige, und sein Unterschied vom Guten wäre der des Kranken vom Gesunden. Welche Auffassung man aber vorziehe, die Nothwendigkeit des Bösen bleibt dieselbe; wie sich die Krankheit des Leibs aus seiner Beschaffenheit und seinem Verhältniss zur Aussenwelt vollständig erklären kann, ohne dass sie darum eine Störung und ein Schmerz, ein Nichtseinsollendes zu sein aufhörte, wie die physische oder intellektuelle Kraft des Einzelnen mit gewissen Schranken und Mängeln behaftet ist, die wir vielleicht aus seiner leiblichen und geistigen Organisation vollkommen begreifen, aber nichtsdestoweniger als wirkliche Unvollkommenheiten betrachten, so verhält es sich nach dieser Auffassung auch mit dem Bösen: obwohl durch die Natur, den Bildungsgang und die Verhältnisse des Subjekts zu seinem unvermeidlichen Schicksal gemacht, bezeichnet es doch zugleich den Punkt, an welchem die sittliche Kraft dieses bestimmten Individuums und die Harmonie seiner ethischen Anlagen aufhört.

Ist nun aber damit der Begriff des Bösen wirklich erschöpft, und nicht vielmehr gerade das unterscheidendste Merkmal desselben übergangen? Wie man auch das Böse metaphysisch und psychologisch erklären mag, so müssen doch Alle zugeben, dass wir mit den Begriffen gut und böse noch ein Anderes und Mehreres bezeichnen, als die blosse Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die blosse Gesundheit und Krankheit. Einen natürlichen Mangel, eine unvermeidliche Lebensstörung rechnet Niemand weder Anderen noch sich selbst als Schuld an, eine solche ist ein Unglück, aber kein Unrecht, sie veranlasst uns zu Aeusserungen des Mitleids, nicht des Tadels, der Ergebung in das Unvermeidliche, nicht der Entrüstung über das Schlechte. Wir setzen mit Einem Worte voraus, dass das sittlich Gute und Böse dem Einzelnen als seine freie That, als etwas Vermeidliches zuzurechnen sein müsse. Sollte diese Voraussetzung wirklich auf einer blossen Täuschung beruhen?

Der Determinismus muss diess consequenterweise behaupten. „Die Zurechnung, sagt ROMANO[1]), bestehe in ethischer Hinsicht darin, dass erkannt werde, dasjenige, was durch den Menschen geschieht, habe in ihm selbst, in dem fürsichseienden Wesen und Thun der Person seinen Grund und ursprünglichen Sitz.“ Aber haben denn nicht auch solche Thätigkeiten, bei denen keine moralische Zurechnung stattfindet, hat nicht auch das Thun des Geisteskranken, hat nicht auch der unverschuldete Irrthum in der Person selbst und ihrem Thun seinen Grund? Nein, erwiedert ROMANO[2]), nicht ursprünglich: die Zurechnung hört hier desshalb auf, weil der, den sie treffen müsste, „nicht sowohl der wahrhaft Handelnde, als vielmehr nur ein Durchgangspunkt für fremde Wirksamkeit ist,“ weil sein Thun nicht sowohl „sein eigenes Sein heissen kann,“ als vielmehr „nur das Heraustreten und Scheinen eines Andern in ihm ist.“ „Bei dem Irrthum hat das Unrichtige und Böse, als Agens gefasst, seinen eigentlichen Sitz nicht in dem jedesmal unmittelbar vorliegenden Akt, sondern in einem frühern, oft ebenfalls nicht zu dem eigenen Sein des Irrenden zu rechnenden Moment. Beim eigentlichen Zwange und der in den Zuständen der Gemüthsstörung vollzogenen That ist es noch leichter zu sehen, dass der scheinbar Handelnde nur Durchgangspunkt ist für eine fremde, entweder von geselligen oder von natürlichen Impulsen ausgehende Thätigkeit.“ Allein ganz dieselben Entschuldigungen müssten unter deterministischer Voraussetzung auch denjenigen Verfehlungen zu Gute kommen, deren moralische Zurechnung von keiner Seite her bestritten wird. Soll der Irrthum nicht die eigene That des Irrenden, sondern theils durch seine frühere Beschaffenheit, theils durch fremde Wirksamkeit in ihm gesetzt sein, so lässt sich nicht absehen, inwiefern diess, wenn wir die Wahlfreiheit wegnehmen, bei der sittlichen Verfehlung anders sein sollte, denn auch diese wäre das nothwendige Produkt aus dem Zusammentreffen einer gegebenen äusseren Einwirkung mit der jeweiligen sittlichen Beschaffenheit des Subjekts, die letztere selbst aber gleichfalls mit Nothwendigkeit durch die bei der Zeugung mitgetheilte Anlage und die verschiedenen Eindrücke und Anregungen, unter denen sich diese Anlage entwickelt

1) A. a. O. S. 175. 148.
2) S. 153 f. 159.

hat, bestimmt; auch in moralischer Beziehung wäre der Mensch unter jener Voraussetzung nichts weiter, als ein „Durchgangspunkt für fremde Wirksamkeit.“ Wird diess aber desshalb geläugnet, weil doch jede sittliche Thätigkeit aus dem inneren Mittelpunkt der Persönlichkeit und ihrer Selbstbestimmung hervorgehe, so müsste das Gleiche auch von der intellektuellen gelten. Auch diese kommt selbst auf der niedersten Stufe der sinnlichen Wahrnehmung nur dadurch zu Stande, dass sich die äusseren Eindrücke im Centrum der Persönlichkeit, im Selbstbewusstsein reflektiren, und von diesem selbstthätig verarbeitet werden; noch klarer liegt diese Selbstthätigkeit beim Denken, überhaupt bei allem innerlichen Erzeugen von Vorstellungen am Tage; wir beurtheilen aber nichtsdestoweniger das Verfehlte in diesen nach einem ganz anderen Maasstab, als die sittlichen Fehler, wir geben zu, dass aus wirklicher Liebe zur Wahrheit Irrthum, nicht aber, dass aus Liebe zum Guten Unsittlichkeit entspringen könne. Nicht minder bestimmt unterscheiden wir innerhalb des praktischen Gebiets selbst zwischen solchen Handlungen, welche dem Handelnden als seine freie That zugerechnet werden können, und solchen, bei welchen Seelenstörung, überwältigender Zwang, oder die unwiderstehliche Gewalt körperlicher Zustände die Zurechnungsfähigkeit aufhebt. Welchen Grund aber diese Unterscheidung noch haben sollte, wenn alles menschliche Thun der gleichen Nothwendigkeit unterliegt, lässt sich nicht angeben. Was Romang auch hier sagt, dass die Zurechnungsfähigkeit durch solche Zustände aufgehoben werde, bei welchen der Handelnde nur Durchgangspunkt für eine fremde Thätigkeit sei, reicht aus dem eben erörterten Grunde nicht aus, weil er nach deterministischer Ansicht bei allen seinen Handlungen in letzter Beziehung nichts Anderes ist. Der Unterschied könnte daher nur darin bestehen, dass jene nöthigenden Einflüsse im einen Fall, ähnlich wie bei den Thieren, unmittelbar, im andern durch Vermittlung des Bewusstseins wirkten; diejenigen Handlungen, welche mit einem bestimmten Bewusstsein ihres sittlichen Werths oder Unwerths begangen werden, würden zugerechnet, die anderen nicht, weil nur jene ihrem ethischen Charakter nach aus dem Ich, als solchem, aus dem Selbstbewusstsein hervorgegangen wären. Aber offenbar ist dieser Unterschied keiner. Ist der Wille unabänderlich genöthigt, im gegebenen Falle so und nicht anders zu handeln, so ist es für die sittliche Beurtheilung ganz

gleichgültig, ob diese Nöthigung durch ein deutliches Bewusstsein vermittelt ist, oder nicht; dieser Unterschied betrifft nur den psychologischen Verlauf, nicht den moralischen Charakter der Handlung; auch beim klarsten Bewusstsein über die Unsittlichkeit seines Thuns soll ja der Mensch, wie er einmal ist, nicht anders können, als so handeln, wie er handelt; eben auf dieses Können aber, auf die Freiheit oder Unfreiheit des Willens, bezieht sich die Frage über die Zurechnung. Will man diess nicht zugeben, so würde nicht allein alle moralische Beurtheilung aufhören, und eine psychologische Abwägung der in jeder Handlung wirkenden Kräfte, eine rein physikalische Betrachtungsweise, an ihre Stelle treten, sondern es wäre auch die rechtliche Möglichkeit der Strafe abgeschnitten. Wer das Recht nur desshalb verletzt, weil er vermöge seiner Natur gar nicht anders kann, gegen den bin ich wohl berechtigt mich zu sichern, nicht aber ihn zu strafen. Die Strafe muss daher von hier aus unter den Begriff eines Sicherungsmittels gestellt werden, wie diess allerdings auch ohne jene Voraussetzung in einer bekannten Straftheorie geschieht, sie ist, wie sie Romang [1]) consequent auffasst, eine Art psychologischen Zwangs, eine Zurückdrängung des gesetzwidrigen Willens durch das dem Streben nach Lust sich entgegenstellende Leiden und die Furcht vor diesem Leiden. Auf diesem Wege lässt sich aber ihre Rechtmässigkeit nicht begründen. Zu meiner Sicherung einem andern ein Uebel zuzufügen, bin ich nur dann berechtigt, wenn mir von diesem eine wirkliche bestimmte Rechtsverletzung droht, die ich auf keinem andern Wege abwenden kann, und kein anderes ist auch das Recht des Staats gegenüber von den Einzelnen. Hier dagegen ist eine solche bestimmte Gefahr gar nicht vorhanden; daraus, dass Jemand irgend einmal ein Verbrechen begangen hat, folgt weder mit Nothwendigkeit, noch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, dass er noch weitere begehen werde, und selbst wenn diese Wahrscheinlichkeit vorhanden wäre, hätte man doch kein Recht, Präventivmaassregeln von der Natur einer Strafe gegen ihn zu ergreifen, so lange er nicht wirklich in der Begehung von Verbrechen begriffen ist. Ueberhaupt aber bezieht sich die Strafe nicht auf die künftig möglichen, sondern auf die in der Vergangenheit wirklich gewordenen Vergehen, nur nach diesen wird

1) A. a. O. S. 189. 195. Aehnlich Sigwart a. a. O. S. 172.

bei ihrer Verhängung gefragt, die mit der Straflosigkeit eines Angeschuldigten möglicherweise verbundenen Gefahren für die öffentliche Sicherheit sind kein strafrechtlicher Entscheidungsgrund, nur durch das Maass des thatsächlich bewiesenen rechtswidrigen Willens, nicht durch die Reflexion auf die Gefährlichkeit des Verbrechers ist die Art und die Dauer der Strafe bestimmt, welche andern Falls nie weder über die nothwendige Entziehung der Freiheit zu geschärften Freiheitsstrafen u. dgl. hinausgehen, noch vor entschiedener Besserung des Gestraften aufhören dürfte, nur diese Grundsätze liegen auch schon jedem geordneten Rechtsverfahren zu Grunde: die Verhängung von Strafen ist nicht Sache der Präventivjustiz oder der Polizei, sondern der Gerichte. Um daher die Zulässigkeit der Strafe doch zu retten, sieht sich die deterministische Ansicht genöthigt, zur Sicherungs- auch noch die Besserungstheorie hinzuzufügen (vgl. Romano a. a. O.), sich aber ebendamit auch in alle Schwierigkeiten der letztern zu verwickeln. Denn so gewiss auch der Staat bei der Ausübung seines Strafrechts die Besserung der Gestraften im Auge behalten soll, so verfehlt ist es, jenes Recht durch diesen Zweck zu begründen, da die Besserung als solche nur das Innere des Menschen angeht, daher Privatsache des Einzelnen ist, und von keiner Seite her, auch nicht von Seiten des Staats, durch Zufügung von Uebeln und Aufhebung oder Beschränkung von Rechten erzwungen werden darf. Eine Ausnahme hievon findet nur hinsichtlich solcher statt, welche den vollen Gebrauch ihres freien Willens wegen unreifen Alters noch nicht erlangt oder durch Geistesstörung wieder verloren haben, in keinem von beiden Fällen aber befindet sich der zurechnungsfähige Verbrecher. Könnte die deterministische Ansicht in folgerichtiger Durchführung zu praktischer Geltung gelangen, so wäre die Strafrechtspflege zu Ende.

Schon das Bisherige würde hinreichen, um die Wahlfreiheit als ein wesentliches Moment im Begriff des Willens zu erweisen. Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen und behaupten: ohne die Wahlfreiheit lässt sich die Ichheit überhaupt, das Selbstbewusstsein, nicht vollständig erklären. Das Selbstbewusstsein ist seinem allgemeinen Begriffe nach die Reflexion des Geistes in sich, diess, dass der in der Natur bewusstlos schaffende, in seinem Werk aufgehende Geist sich vom Objekt losreisst, und sich als fürsichseiendes Wesen,

als Ich setzt. Fragen wir nun, wie dieser Akt möglich ist, so hatte die ältere Psychologie eine einfache Erklärung zur Hand: Leib und Seele galten ihr für zwei ursprünglich verschiedene Substanzen, deren jede gewisse eigenthümliche Kräfte besitzen, und sich nach eigenthümlichen Gesetzen bewegen sollte. Unter dieser Voraussetzung versteht es sich von selbst, dass die Seele, als die *res cogitans*, ihre unterscheidende Eigenschaft ebensogut bethätigt, als der Leib, die *res extensa*, die seinige; die Frage nach dem Hervorgang des Bewusstseins aus dem leiblichen Leben kann gar nicht aufgeworfen werden, denn dieser Hervorgang selbst wird geläugnet. Es ist aus diesem Grunde auch überflüssig, die Freiheit des Willens für seine Erklärung zu Hülfe zu nehmen; da Leib und Seele von Hause aus verschiedene Dinge sind, von denen sich zwar das eine zur Zeit in dem anderen befindet, sich aber auch anderswo befinden könnte, so werden auch ihre Thätigkeiten verschieden sein, mögen nun die der Seele mit Freiheit oder mit Nothwendigkeit erfolgen. Wie aber mit dieser Theorie die Thatsache des Bewusstseins eben einfach vorausgesetzt wird, statt sie zu erklären, so hat auch die Geschichte der Psychologie seit Cartesius hinreichend gezeigt, dass dieselbe überhaupt unfähig ist, die Einheit von Seele und Leib begreiflich zu machen, und statt dessen das Seelenleben, das doch in seiner Entstehung wie in seinem Verlaufe so sichtbar auf allen Punkten vom leiblichen getragen wird, zu einem von diesem völlig getrennten, nur durch ein beständiges Eingreifen der göttlichen Allmacht oder eine gleichfalls unerklärliche prästabilirte Harmonie in Einklang mit ihm zu erhaltenden Process macht. Mit Recht haben daher die meisten der neueren Psychologen jene Vorstellung von einer besonderen Seelensubstanz aufgegeben, und die Seele, statt sie zu einem besonderen Ding neben dem Leibe und im Leibe zu machen, vielmehr als die Entelechie des Leibes selbst, die ideelle Einheit seiner Funktionen begriffen. Ein Seelending liesse sich doch immer nur materiell, als ein irgendwie beschaffenes Substrat denken; wirklich immateriell ist die Seele blos dann, wenn sie gar kein Ding, sondern nur die reine Thätigkeit ist, in welchem Falle sie dann aber das wesentliche und unentbehrliche Substrat ihrer Thätigkeit an ihrem Leibe hat. Nur diese Ansicht werden wir daher auch für die vorliegende Untersuchung voraussetzen dürfen, und unsere Aufgabe wird demnach die sein, zu

bestimmen, ob der Hervorgang des geistigen Lebens aus dem leiblichen durch die Freiheit des Willens in dem von uns angenommenen Sinne bedingt ist.

Diese Frage muss aber unter der angegebenen Voraussetzung bejaht werden. Abstrahiren wir nämlich von der Vorstellung eines besonderen Seelendings, so bleibt als Substrat des Seelenlebens nur der Leib übrig, und die geistige Anlage ist nur die durch die Beschaffenheit des leiblichen Organismus gesetzte Möglichkeit einer so und so bestimmten geistigen Thätigkeit, alles Weitere aber, jede Richtung des Geistes auf einen bestimmten Inhalt, tritt erst in Folge der Entwicklung jener Anlage ein; die Seele des Menschen unmittelbar nach der Geburt ist erst der Möglichkeit nach Geist; dass sie diess wirklich wird, ist auf jedem Punkte durch ihre Selbstthätigkeit bedingt, der Geist ist nur, zu was er sich gemacht hat. Setzen wir nun, dass auch diese Selbstthätigkeit durch eine innere absolute Nothwendigkeit bestimmt werde, so könnte diese ihren Grund nur in der Beschaffenheit des animalischen Lebens haben, und auch die höchste geistige Thätigkeit wäre in letzter Beziehung nur das Produkt der den menschlichen Organismus bewegenden natürlichen Kräfte. Unbegreiflich bliebe aber dann, dass dieser rein physikalische Process in einen geistigen umschlagen, dass das Individuum, in jedem Moment seines Daseins und seiner Thätigkeit vom Naturzusammenhang schlechthin bestimmt, sich als Ich von diesem lossreissen und in sich reflektiren sollte. Selbstheit, Bewusstsein und Persönlichkeit setzen eine solche Unterscheidung des Ich vom Nichtich voraus, in welcher sich jenes aus dem selbstlosen Flusse des Naturlebens herausnimmt, sich im Gegensatz gegen das Objekt, das blos Daseiende, als ein für sich und durch sich selbst Seiendes setzt, alles blosse Bestimmtwerden schlechthin von sich ausschliesst. Woher diese Entgegensetzung des subjektiven Seins gegen das objektive, wenn doch jenes in Wahrheit schlechthin von diesem bestimmt, wenn auch das Bewusste nur ein ebenso abhängiges Produkt des Naturzusammenhangs ist, wie das Bewusstlose? Erklärlich wird dieselbe nur, wenn wir annehmen, dass es einen Punkt giebt, auf welchem die physikalische Nothwendigkeit des Geschehens abbricht, und das Subjekt sich mit wirklicher, nicht blos scheinbarer Freiheit bestimmt, dieser Punkt aber lässt sich dem eben Erörterten zufolge nicht finden, wenn dem Ich nicht die Mög-

lichkeit, sich der Naturnothwendigkeit entgegenzusetzen, die Möglichkeit eines zufälligen Handelns gegeben ist: die Wahlfreiheit ist die nothwendige Voraussetzung des Selbstbewusstseins, denn nur indem es die Fähigkeit hat, sich mit Zufälligkeit zu bestimmen, kann es vom absoluten Bestimmtwerden und ebendamit von der Bewusstlosigkeit des blos gesetzten Seins loskommen.

Doch gegen diese Behauptung einer zufälligen Existenz erheben sich von allen Seiten Einwendungen. Schon an und für sich findet man den Begriff des Zufälligen, sobald damit ein wirkliches Andersseinkönnen bezeichnet werden soll, widersprechend; noch undenkbarer scheint eine zufällige Thätigkeit vernünftiger Wesen zu sein; auch die Natur des Willens selbst endlich scheint eine solche unmittelbar auszuschliessen. Die Prüfung dieser Einwürfe wird dazu dienen, das Resultat unserer bisherigen Erörterung nicht allein fester zu begründen, sondern auch genauer zu bestimmen, und dem bis jetzt erst im Allgemeinen gefundenen Begriff der Wahlfreiheit durch Nachweisung der einzelnen ihn bedingenden Momente seine konkretere Fassung zu geben.

„Die transcendentale Freiheit, sagt der Vertheidiger des Determinismus bei Kant [1]), ist dem Causalgesetze entgegen, und eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending." So häufig aber dieser Einwurf gegen die Wahlfreiheit fortwährend gehört wird, so wenig ist doch die Frage durch ihn entschieden. Versteht man unter dem Causalgesetz dieses, dass jedes bestimmte Sein durch ein anderes, mithin alles bestimmte Sein durch den Zusammenhang des Seins überhaupt schlechthin bedingt sei, so lässt es sich freilich nicht läugnen, dass die Wahlfreiheit dem Causalgesetz widersprechen würde, ja es ist diess ein tautologischer Satz, denn „Causalgesetz" in diesem Sinne genommen ist nur ein anderer Ausdruck für die ausnahmslose Nothwendigkeit alles Seins. Worauf gründet sich aber diese Bestimmung des Causalgesetzes? Auf die Erfahrung kann sie sich nicht gründen, denn wollen wir auch nicht daran erinnern, dass die Verknüpfung des empirisch Gegebenen durch den Begriff der Ur-

1) Krit. d. r. Vern. Ausg. von Hartenst. S. 359.

sache und Wirkung, die Nothwendigkeit und der innere Zusammenhang der Erscheinungen ohne eine apriorische Operation des Verstandes gar nicht möglich wäre, so handelt es sich ja hier eben darum, ob die Nothwendigkeit, welche das Gebiet der äusseren Erfahrung beherrscht, auch auf das der innern Erfahrung sich erstrecke; die Allgemeinheit der Erfahrung von der Gültigkeit des Causalgesetzes in der angegebenen Bedeutung ist eben das, was in Anspruch genommen wird, und diese daraus zu beweisen, dass ein Satz, welcher in Beziehung auf das natürliche Sein gilt, auch vom geistigen gelten müsse, wäre die offenbare *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Diess wird auch in der Regel anerkannt: das Causalgesetz soll ein apriorisches Gesetz unsers Denkens sein. Diess ist nun wohl wahr, aber nur wenn jenes Gesetz richtig gefasst, und von den Bedingungen seiner Gültigkeit nicht abstrahirt wird. Jede Wirkung weist auf eine entsprechende Ursache, jedes gesetzte Sein auf ein setzendes — diess ist *a priori* nothwendig, weil im Begriff der Wirkung selbst der der Ursache, im Begriff des Gesetztseins der des Setzens enthalten ist. So schliessen wir auch von den Aeusserungen des Willens auf das wollende Subjekt als ihre Ursache zurück, ebenso vom Subjekt, sofern dieses als ein Gesetztes, als Produkt betrachtet wird, auf das Dasein derjenigen Ursachen, durch welche seine Existenz und die Art seiner Existenz bedingt ist. Dass dagegen Alles ausschliesslich als ein Gesetztes und Bestimmtes zu betrachten sei, dass es kein sich selbst Setzendes und Bestimmendes gebe, diess liegt so wenig im Gesetz der Causalität, als es im Gesetz der Schwere liegt, dass keine willkührliche Ortsveränderung möglich ist. Hat man aber einmal den Begriff der Selbstbestimmung zugegeben, und zwar um damit Ernst zu machen, nicht um ihn alsbald wieder in ein blosses Bestimmtwerden aufzulösen, so hat man ebendamit auch die Grenze des Causalitätsgesetzes anerkannt.

Dasselbe, was das Gesetz der Causalität objektiv ausdrückt, besagt, subjektiv gewendet, das Gesetz des zureichenden Grundes. Es liegt in der Natur des Denkens, für Alles einen zureichenden Grund zu suchen. Das heisst zunächst nichts Anderes, als, das Denken strebt nach Einheit mit sich selbst, und kann sich eine gegebene Bestimmung nur aneignen, sofern es dieselbe in den Zusammenhang seines Inhalts einzuordnen vermag, denn eben der logische Zusammenhang einer Bestimmung mit andern ist ihre Begründung, und diese Be-

gründung wird in dem Maasse ausreichen, als jener Zusammenhang vollständig hergestellt wird. Folgt denn aber hieraus, dass sich auch wirklich Alles aus dem Zusammenhang des Denkens muss erklären, und in jeder Beziehung mit logischer Nothwendigkeit deduciren lassen? Das Recht zu dieser Folgerung könnte nur in einem System liegen, welches die Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens bereits anderweitig bewiesen hätte, und nur auf Grund eines solchen ist der Satz des zureichenden Grundes, der allerdings ursprünglich jenen metaphysischen Sinn hatte, von seinem Urheber Leibnitz aufgestellt worden; im System dieses Philosophen ist jener Satz weiter nichts, als eine einfache Anwendung des Determinismus auf die Erkenntnisstheorie. Ebendesswegen aber kann er nicht zur Begründung dieses Determinismus gebraucht werden. Das Denken sucht für Alles einen zureichenden logischen Grund. Gut; aber wenn nicht Alles mit absoluter Nothwendigkeit erfolgt, nicht Alles einen solchen Grund hat? In diesem Fall wird das Denken zwar allerdings weiter fragen: warum ist nicht Alles nothwendig; es wird ferner auch in dem, was nicht schlechthin und in allen seinen Bestimmungen nothwendig ist, den sich hindurchziehenden Faden der Nothwendigkeit verfolgen; es wird insofern auch den Zufall und das Zufällige aus seinen allgemeinen Gründen ableiten; wo dagegen die Möglichkeit dieser Ableitung aufhört, da wird es erklären, dass das Einzelne als solches, und abgesehen von seinem Zusammenhang mit dem Ganzen, die zufällige Seite der Erscheinung, nicht sein Objekt sei, sondern der Beobachtung des Thatsächlichen, der Erfahrung, überlassen werden müsse. Dass es eine solche Grenze des reinen, sich mit logischer Nothwendigkeit entwickelnden Denkens gebe, erkennt jeder an, der überhaupt den Unterschied des erfahrungsmässigen vom apriorischen Wissen zugiebt, und die Wahrscheinlichkeit des einen, nach ihren verschiedenen Stufen, von der Nothwendigkeit des andern unterscheidet: was heisst das aber anders, als anerkennen, dass wir nicht Alles vollständig aus zureichenden Gründen abzuleiten im Stande sind?

Eben die Nothwendigkeit des Denkens wird auch noch in einer andern Beziehung zu Gunsten des Determinismus benützt. In unserem Erkennen, sagt man, sind wir doch unläugbar durch unabänderliche Gesetze bestimmt; unmöglich kann es sich dann aber mit unserem Wollen anders verhalten, denn dieses ist nur die Gegenseite von

jenem, und ein Wesen, das als Intelligenz der Nothwendigkeit folgt, kann nicht als Wille von ihr entbunden sein, ja der Wille — setzen Manche hinzu — ist auf jedem Punkte vom Erkennen, und ebendamit auch von der Nothwendigkeit des Erkennens abhängig. Lassen wir uns diesen Einwurf von einigen der neueren Sprecher in unserer Frage näher entwickeln.

Die Gebundenheit an nothwendige Gesetze, glaubt Romang [1]), werde hinsichtlich der sämmtlichen Erkenntnissthätigkeiten auch schon vom gemeinen Bewusstsein zugegeben. Die sinnliche Wahrnehmung sei an die natürlichen Organe gebunden, und stehe wenigstens insofern unter der Herrschaft des Naturgesetzes. Die Funktionen des Gedächtnisses und der Ideenassociation folgen unbestritten nothwendigen Gesetzen. Auch in den Thätigkeiten des Verstandes sei nicht der geringste Raum für die Willkühr des Zufalls. Die sogenannten Denkgesetze der Logik, die Axiome der Mathematik, die allgemeinen Sätze und Lehren der Metaphysik werden doch noch weit unbezweifelter, als das zuerst Erwähnte, für schlechthin nothwendig und über alle Willkühr erhaben anerkannt. Niemand werde behaupten, dass er jeden Satz ebensogut für falsch, wie für wahr halten könnte. Gerade je vernunftmässiger ein Denken sei, desto strenger werde es in seinem ganzen Verlaufe von der Nothwendigkeit beherrscht. Jedes Denken sei nur das Resultat aus dem Zusammenwirken zweier Potenzen, der Natur der Gegenstände und der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des Erkenntnissvermögens. Wie man nun annehmen könne, dass das eine und selbige Wesen der Intelligenz von der einen Seite, im Erkennen, an ein nothwendiges Gesetz gebunden sei, von der andern aber sich in einer zufälligen Freiheit bewege?

Durch diese ganze Ausführung zieht sich jedoch eine Verwirrung von Begriffen hindurch, welche vor Allem gelöst werden muss, wenn wir zu einer haltbaren Entscheidung gelangen wollen. Es ist diess, um es kurz zu sagen, die Verwechslung der objektiven und subjektiven, der logischen und der psychologischen Nothwendigkeit. Die Grundsätze der Logik, der Mathematik, der Metaphysik sind nothwendig, d. h. sie sind an und für sich wahr, wer bestreitet diess? Folgt aber daraus, dass auch Jeder ihre Wahrheit und Nothwendig-

1) A. a. O. S. 125.

keit **einsieht**, dass die objektive Nothwendigkeit dieser Gesetze in allen Fällen auch die subjektive des individuellen Denkens ist? Weder Romang noch ein Anderer, der seine Ansichten theilt, wird diess behaupten, er müsste denn die Möglichkeit des Irrthums überhaupt aufheben wollen; denn nothwendig, d. h. logisch nothwendig ist auch Alles, was aus jenen allgemeinen Grundsätzen abgeleitet werden kann, giebt es aber darum keine Fehlschlüsse, keinen mathematischen und metaphysischen Irrthum? Ist aber dieser unläugbar, ist es möglich, dass sich das Denken des Subjekts der Nothwendigkeit der Sache entziehe und entgegensetze, so kann auch nicht mehr von der logischen Nothwendigkeit der Denkgesetze und Axiome auf eine durchgängige Determination unsers Denkens geschlossen werden, diese könnte vielmehr, wenn sie stattfindet, nur in einer psychologischen Nothwendigkeit, d. h. nur darin ihren Grund haben, dass jeder Einzelne theils durch die allgemeinen Gesetze des menschlichen Wesens, theils durch die besonderen Eigenthümlichkeiten seines individuellen Wesens, und die Umstände, unter denen sich dieses entwickelt hat, genöthigt wäre, sich zu dem an sich Wahren und Nothwendigen dieses bestimmte Verhältniss der Anerkennung oder Bestreitung zu geben. Eben dahin verweist uns auch Romang mit dem, was er über sinnliche Wahrnehmung und Gedächtniss sagt, und im Allgemeinen mit dem Satze, dass jedes menschliche Erkennen neben der Natur der Gegenstände auch durch die Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des Erkenntnissvermögens bedingt sei. Warum dann aber nur durch die Eigenthümlichkeit des Erkenntniss**vermögens**, d. h. der intellektuellen Anlage, nicht auch durch die Art, wie der Einzelne, vermöge seines freien Willens, diese Anlage anwendet und entwickelt? Der Grund liegt bei Romang auf der Hand, in seiner Theorie kann von einer solchen freien Entwicklung natürlich nicht die Rede sein, nur ist er darum nicht berechtigt, das, was eine blosse Folge seines Determinismus ist, als anerkannt auch auf dem entgegengesetzten Standpunkt des „gemeinen Bewusstseins," vorauszusetzen, und aus dieser Voraussetzung heraus eine Ansicht zu widerlegen, die erst widerlegt sein müsste, ehe jene Voraussetzung erlaubt ist. Wer nicht mit Romang von der absoluten Determination aller geistigen Thätigkeit überzeugt ist, der wird zwar eine relative Nothwendigkeit derselben zu läugnen nicht nöthig haben; er wird zugeben können, dass der

Kurzsichtige nicht ebenso scharf beobachten kann, als der, dessen Augen besser organisirt sind, dass die zahllosen Art- und Gradunterschiede des sinnlichen Auffassungsvermögens (z. B. Augenmaass, Farbensinn, musikalisches Gehör) zunächst durch die Beschaffenheit der Sinnesorgane bedingt sind, dass Stärke und Schwäche des Gedächtnisses, Leichtigkeit und Lebhaftigkeit, oder andererseits Schwerfälligkeit und Mattheit der Phantasie, Schärfe oder Stumpfheit des Denkens zunächst in der natürlichen Anlage, in letzter Beziehung in der körperlichen Constitution ihren Grund haben: aber er wird sich dadurch noch nicht zu der Annahme genöthigt finden, dass die Aeusserung und Entwicklung dieser Anlagen durch die physischen Bedingungen derselben auch schlechthin bestimmt sei. Ein solcher wird vielmehr auch hier einen Einfluss des freien Willens behaupten, durch welchen sich schon die niedern Erkenntnissthätigkeiten des Menschen von der instinktiven Wirksamkeit der gleichen Kräfte in den Thieren unterscheiden, und welcher in demselben Maasse zunimmt, als die intellektuelle Thätigkeit in ein innerliches und geistiges Verhalten zum Objekt übergeht. Lässt sich auch das Erzeugniss der freien Thätigkeit im Erkennen von den Wirkungen der natürlichen Anlage nicht mechanisch abtrennen, und in einem konkreten Falle isolirt darstellen, ist überhaupt in allem menschlichen Thun beides, Natur und Freiheit, in verschiedenen Mischungsverhältnissen, so wäre es doch eine sehr übereilte Folgerung, zu behaupten: weil diese Thätigkeit immer eine bestimmte Naturanlage voraussetze, so müsse sie auch ausschliesslich aus der physisch nothwendigen Entwicklung dieser Anlage erklärt werden.

Neben dem Eingreifen des Willens in die Erkenntnissthätigkeit kommt aber auch der Unterschied beider Gebiete in Betracht. Wir unterscheiden in unserem Urtheil sehr bestimmt zwischen Irrthum und Unsittlichkeit, zwischen Schlechtigkeit des Willens und verkehrter Richtung des Denkens, zwischen Fehlern des Verstandes und des Herzens, und ebenso andern theils zwischen den entsprechenden Vorzügen beider Seiten, wir verlangen eben diese Unterscheidung von allen denen, welche unsere intellektuellen Leistungen beurtheilen oder bekämpfen, wir betrachten sie als so unerlässlich, dass ohne dieselbe ein friedliches Zusammensein verschiedener Ansichten, eine Achtung und Duldung Andersdenkender gar nicht möglich wäre. Nun

kann man allerdings auch hier nicht äusserlich theilen, als ob ein Gebiet der menschlichen Thätigkeit ausschliesslich dem Erkenntnissvermögen, das andere ausschliesslich dem Willen zufiele, und jeder Abweg in jenem nur im Irrthum, in diesem nur in Schuld und Unsittlichkeit seinen Grund haben könnte. Es giebt unstreitig eine moralische Verschuldung im Irrthum, und eine moralische Schuldlosigkeit in einem, objektiv angesehen, unsittlichen Handeln. So weit eine unrichtige Ansicht aus Mangel an Wahrheitsliebe, aus Trägheit, aus unredlicher Verblendung, aus bewussterem oder versteckterem Einfluss selbstsüchtiger Wünsche auf das Urtheil abzuleiten ist, wird sie Gegenstand der moralischen Missbilligung, sofern intellektuelle Vorzüge durch Anstrengung, Fleiss, redliche und aufopfernde Hingebung des Einzelnen an eine Sache erworben sind, nöthigen sie uns moralische Achtung ab; ebenso giebt es aber umgekehrt sittliche Vorzüge und Mängel, die wir dem Einzelnen als solchem nicht zurechnen, alle diejenigen nämlich, welche theils in seiner Naturanlage und seinem Temperament, theils auch in der Erziehung und der Bildungsstufe des Kreises, aus dem er hervorgegangen ist, ihren Grund haben. Jeder findet gewisse sittliche Begriffe, Gewohnheiten und Grundsätze als seine objektive Voraussetzung vor, die er sich zunächst theoretisch aneignet, und erst auf Grund dieses Vorgefundenen wird sich seine persönliche Sittlichkeit entwickeln. Aber doch wird durch dieses Ineinanderspielen beider Gebiete ihr wesentlicher Unterschied nicht aufgehoben, welcher darin liegt, dass es sich bei der Frage um Wahrheit und Irrthum wesentlich um die objektive Richtigkeit bestimmter Vorstellungen, bei der sittlichen Beurtheilung dagegen um die Stellung des Subjekts, genauer des Willens, zu dem objektiv Nothwendigen handelt. Jene nun wird zunächst von der (ursprünglichen oder erworbenen) intellektuellen Kraft des Einzelnen bedingt sein, und nur mittelbar von der Richtung, welche der Wille dieser Kraft giebt: wer ein gewisses Maass der Einsicht besitzt, der kann nicht anders, als von gewissen Wahrheiten überzeugt sein, sobald er auf sie reflektirt; diese dagegen zunächst und unmittelbar durch die Richtung des Willens und nur mittelbar durch die physischen und intellektuellen Eigenschaften, welche die Voraussetzung eines bestimmten Handelns bilden. Möchte daher immerhin unser Erkennen als das nothwendige Produkt aus der Beschaffenheit des erkennbaren Objekts und des er-

kennenden Subjekts betrachtet werden können, so dürfte doch daraus desshalb noch nicht unmittelbar auf die gleiche Nothwendigkeit unsers Handelns geschlossen werden, weil dieses nicht Reflexion des Objekts im Ich, sondern Reflexion des Ich im Objekt ist, nicht ein Sichbestimmenlassen, sondern ein Sichselbstbestimmen.

Doch eben dieser Unterschied wird in Anspruch genommen. Der Wille, behauptet Frauenstädt[1]), könne nichts wollen, als wozu er durch die Intelligenz bestimmt werde, denn wollen könne man nur dasjenige, wozu das Erkennen den Stoff darbiete, jedes Wollen setze eine Vorstellung des Gewollten, und jedes bestimmte Wollen eine bestimmte Vorstellung desselben voraus, die Erkenntniss führe von selbst die Energie mit sich, einen Trieb hervorzubringen und mittelst desselben den Willen zu bestimmen, die moralische Freiheit oder die sittliche Selbstbestimmung könne daher dem Menschen nur unter der Voraussetzung der metaphysischen Freiheit oder des Durchsichseins als Intelligenz zukommen. Noch unmittelbarer macht die Herbart'sche Psychologie das Wollen vom Vorstellen abhängig. Da ihr das geistige Leben überhaupt nur das Erzeugniss der sich im Ich drängenden Vorstellungen und Vorstellungsmassen ist, so kann auch die Willensthätigkeit nur hieraus erklärt werden. Die Begierde ist nach H. nichts Anderes, als eine Vorstellung, die wider eine Hemmung anstrebt; mit je mehr anderen Vorstellungen eine solche verschmolzen, und je stärker andererseits die Hemmung ist, je mehr also ganze Vorstellungsmassen gegen einander drücken, um so intensiver wird die Begierde; in demselben Maasse endlich, als dieser Process vom Bewusstsein beherrscht wird, (als appercipirende Vorstellungsmassen vorhanden sind, welche in die aufsteigenden Begehrungen eingreifen), wird das Begehren ein vernünftiges. Wie aber dieser ganze Vorgang durchaus nach den allgemeinen Gesetzen der „Statik und Mechanik des Geistes" erfolgt, so kann auch auf keinem Punkte desselben von einer freien Selbstbestimmung des Ich die Rede sein. Woher sollte auch dieses die Macht dazu haben? Das Ich ist ja nach H. nicht Ein Ding, sondern nur ein Aggregat unzählig vieler Vorstellungen, nur das Resultat aus ihrer mechanischen Wirkung und Gegenwirkung. Welches Moment des Wollens wir daher in's Auge fassen, immer ist dasselbe

1) Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes S. 32 f.

durch die Verhältnisse der Vorstellungsmassen, die sich in ihm begegnen, zum Voraus schlechthin bestimmt. „Die praktische Vernunft zeigt sich im Erwägen, Wählen und Beschliessen. Das Erwägen ist eine absichtliche Hingebung an verschiedene Begehrungen und Maximen, um sie in ihrer ganzen Stärke zum Bewusstsein kommen zu lassen. Wer erwägt hier? Die appercipirenden Vorstellungsmassen; und zwar nach dem zusammengesetzten Verhältnisse ihrer zuvor gewonnenen Ausbildung und des Einflusses, den ihnen die andern, gleichsam gewogenen oder erwogenen Vorstellungsmassen gestatten. Das Wählen geschieht, indem vernommen wird, welches der Gleichgewichtspunkt sei, zu welchem die sämmtlichen erwogenen Vorstellungsmassen sich hinneigen. Wer vernimmt hier? Wiederum die appercipirenden Vorstellungsmassen, indem sie verschmelzen mit den übrigen schon zum Gleichgewichte kommenden Vorstellungen, und zwar so verschmelzen, wie die letztern es möglich und nöthig machen. Das Beschliessen geschieht, indem die sämmtlichen Vorstellungsmassen, so wie sie verschmelzen, unverzüglich anfangen, eine Totalkraft des Strebens zu bilden, und als solche zu wirken. Wer beschliesst hier? Das Ganze des gleichzeitigen Bewusstseins." In keinem dieser Momente aber wirkt etwas Anderes, als die mechanische Nothwendigkeit, und auch das, was man gewöhnlich für den Sitz und das Werk der Freiheit hält, die Wahl, folgt diesem Gesetz. „Die appercipirenden Vorstellungsmassen lassen sich diejenige Art der Verschmelzung (sämmtlicher Vorstellungen) gefallen, welche aus allem zusammenwirkenden resultirt. Warum lassen sie sich das gefallen? Weil sie nicht anders können. Sie sind selbst im psychologischen Mechanismus mit befangen, und müssen auch leiden, indem die andern Vorstellungen von ihnen leiden" [1]).

Eine ausführliche Prüfung dieser letzteren Theorie würde uns nun zu weit von unserem Wege abführen; für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung genügt jedoch schon die allgemeine Bemerkung, dass sich die Einheit des geistigen Lebens in der Vielheit seiner Funktionen, seine Reflexion im Selbstbewusstsein und seine Bethätigung im Willen auf diese Art nicht erklären lässt. — Auf der einen

1) Herbart Psychologie als Wissenschaft. II, § 150 f., bes. S. 417 f. vgl. I, 149.

Seite haben wir hier die Seele als eine einfache Substanz, auf der andern eine Vielheit von Vorstellungen, die sich als ebensoviele selbständige Kräfte gegen einander verhalten; von den Vorstellungen ferner erfahren wir [1]), dass sie zwar nichts von Aussen Aufgenommenes enthalten, aber doch nur unter äussern Bedingungen erzeugt werden, dadurch nämlich, dass die verschiedenen Selbsterhaltungen, oder richtiger die verschiedenen Modifikationen der Selbsterhaltung der Seele durch die von anderen Wesen ausgehenden Störungen gehemmt werden; fragen wir endlich, wie unter diesen Voraussetzungen das Selbstbewusstsein zu erklären sei, so ist die Antwort [2]): indem in der Complexion aller unserer Vorstellungen jede einzelne derselben fehlen könnte, ohne dass der Bestand des Ganzen aufgehoben würde, so unterscheiden wir dieses Ganze als die im Wechsel der besonderen Vorstellungen sich erhaltende Einheit, als den Ort aller unserer Vorstellungen, das Ich oder das Selbst, von den letzteren, und meinen wohl gar vermöge einer natürlichen Täuschung, dass dieses Ich, bei dem von jedem gegebenen Inhalt abstrahirt werden kann, auch überhaupt ohne allen Inhalt, als reines Ich, gedacht werden könnte. — Ist nun aber schon das völlig unbegreiflich, wie unter den Voraussetzungen eines Systems, dem jede Vielheit von realen Bestimmungen die Einheit des Wesens aufzuheben scheint, die an sich Eine Selbsterhaltung des Seelenwesens vielfacher sich gegenseitig hemmender und bekämpfender, also doch wohl realer Modifikationen fähig sein soll, steht ferner die Annahme von Störungen, die ein Wesen durch andere erleiden soll, trotz der Beschränkung dieser Störungen auf das Verhältniss der einfachen Wesen zu einander, mit dem Herbart'schen Begriff des Realen, der Grundlage seiner ganzen Monadenlehre, in einem Widerspruch, welcher durch die Lehre von den „zufälligen Ansichten" nur scheinbar und in Wahrheit nur mittelst einer zufälligen, völlig unbewiesenen Ansicht gehoben wird, so lässt sich auch durchaus nicht erklären, wie es kommt, dass die Selbsterhaltungen des Seelenwesens, die nach H. an sich keine Vorstellungen sind, durch die Störungen zu Vorstellungen werden, wie sofort diese Vorstellungen gegen einander anstreben, sich gegenseitig hemmen und zu-

1) Psychologie §. 31—35. vgl. §. 94. §. 138, S. 295.
2) A. a. O. §. 27—30. 132—138.

rückdrängen können, während das Reale, dessen Selbsterhaltung allein das Positive in ihnen ist, von dieser ganzen Bewegung unberührt in seiner unveränderlich gleichmässigen Thätigkeit draussen stehen soll, wie endlich der Complex von Vorstellungen, welche gar nicht das eigene Produkt der Seele, sondern nur die durch Anderes gesetzten Modifikationen ihrer Thätigkeit sind, dieser, statt ihr als Objekt zu erscheinen, vielmehr zum Ich, zum vorstellenden Subjekt wird, und die Selbsterhaltung der Seele, welche in Wahrheit ein sich schlechthin gleichbleibendes, einen Wechsel weder hervorbringendes noch erleidendes Streben ist, nicht blos einem Dritten, sie von Aussen beobachtenden, sondern ihrem eigenen Bewusstsein sich als Wille, d. h. als Ursache einer sich verändernden Thätigkeit darstellen kann. Wir können diese Bedenken hier nicht weiter verfolgen, und so würde freilich ein Anhänger des Herbart'schen Systems allerlei Einreden dagegen erheben; wer diess aber nicht ist, wird sich durch eine Theorie, in der sich so vielfache Widersprüche häufen, nicht abhalten lassen dürfen, der Frage über das Wesen und die Wirkungsgesetze des Willens unabhängig von derselben nachzuforschen.

Fassen wir nun die Behauptung, dass der Wille durchaus vom Vorstellen abhängig sei, für sich, und abgesehen von dem besondern Zusammenhang des Herbart'schen Systems in's Auge, so kann dieselbe allerdings manches Scheinbare für sich anführen. Der Wille, scheint es, muss doch irgend einen bestimmten Inhalt haben, dieser Inhalt kann ihm aber nur durch die Vorstellung gegeben werden; was wir auch wollen mögen, immer muss die Vorstellung des Gewollten dem Wollen desselben vorhergehen, dieses ist mithin an jenes gebunden, und wir können nur wollen, was uns die vorstellende Thätigkeit als Gegenstand des Wollens bezeichnet. — Hiemit wäre indessen die obige Behauptung noch nicht erwiesen. Was hieraus folgt, ist nur, dass dem Willen sein Stoff irgendwie gegeben sein müsse, dass dem wirklichen Wollen eine Vorstellung des Objekts, als eines solchen, das möglicherweise gewollt werden kann, nothwendig vorangehe, dass die Vorstellung die *conditio sine qua non* des Wollens sei, keineswegs aber, dass auch die bestimmte Richtung des Willens in jedem gegebenen Fall durch den Inhalt der Vorstellung unabänderlich vorgezeichnet sei. Jenes wird aber auch vom Indeterminismus nicht geläugnet; nur das behauptet er, dass im Willen die Möglichkeit

gesetzt sei, aus den Bestimmungen, welche ihm die Vorstellung als blos mögliche darstellt, sich willkührlich für die eine oder die andere zu entscheiden. Die Frage ist daher nicht, ob der Wille der Vorstellung überhaupt entbehren und sich seinen Inhalt frei schaffen könne, sondern nur, ob die Willensentschlüsse aus den ihnen vorangehenden und sie begleitenden Vorstellungen mit einer jede Möglichkeit des Andersseins ausschliessenden Nothwendigkeit hervorgehen, ob der Wille durch jene Vorstellungen nicht blos bedingt, sondern auch schlechthin bestimmt ist. Diese Frage aber kann nur aus dem Begriff des Willens selbst entschieden werden.

„Der gewöhnliche Begriff der Freiheit, sagt Schelling [1]), nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt werde, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das Eine oder das Andere zu wollen, schlechthin blos weil es gewollt wird, führe zu den grössten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden." Aber wenn doch die Menschen unläugbar sehr häufig wirklich unvernünftig handeln, wird man ihnen wohl auch die Fähigkeit, so zu handeln, zuschreiben müssen. Gesetzt daher, der Indeterminismus behaupte wirklich, dass diese Fähigkeit im Wesen des freien Willens liege, so würde er damit doch nichts Anderes sagen, als was auch der Determinist nicht läugnen kann, dass die Möglichkeit, überhaupt zu handeln, auch die Möglichkeit, schlecht und unvernünftig zu handeln, in sich schliesse. Nur dann würde ihn ein Tadel treffen, wenn er die erste Möglichkeit ganz in die zweite auflöste, und statt die Willkühr als ein Moment im Begriff der Freiheit zu behaupten, das Wesen der Freiheit vollständig in der Willkühr aufgehen liesse.

Eben dieses wird nun allerdings denen, welche die absolute Determination der menschlichen Handlungen bestreiten, als ihre unvermeidliche Consequenz schuldgegeben. Zwar wird — so fasst Romang [2]) diesen Einwurf — auch unter Voraussetzung der Wahl-

1) Philosophische Schriften I, 463.

2) Ueber Willensfreiheit und Determinismus S. 22 f.

freiheit nach Gründen gefragt, vermöge welcher der Handelnde sich so und nicht anders bestimmt habe. Allein diese Bestimmungsgründe sollen die Handlung doch nicht mit Nothwendigkeit herbeiführen, wie die Ursache ihre Wirkung, d. h. sie müssten Gründe sein, die auch ohne ihre Folgen bestehen könnten, und der Wille selbst müsste ohne alle feste Bestimmtheit, vermöge welcher er sich unter entgegengesetzten Entschliessungen eher für die eine als die andere entscheiden könnte, mithin als ein völlig Leeres, Bestimmungsloses und Unwirkliches gedacht werden. Aehnlich äussert auch Schleiermacher [1]: die Vorstellung der Willkühr sei wunderlich, denn der Mensch wähle doch immer nur das, wozu er sich nicht indifferent verhalte, und eben diese Einwendung ist es überhaupt ohne Zweifel, welche der Annahme einer Wahlfreiheit am Gefährlichsten zu werden droht. Sehen wir, ob diess wirklich bei jeder Bestimmung dieses Begriffs der Fall ist.

Der Begriff der Wahlfreiheit scheint den doppelten Widerspruch zu enthalten, dass 1) der wählende Wille selbst eine Zeit lang im Zustand der Indifferenz, ebendamit aber von allem dem, was ihn zu einem bestimmten und wirklichen Willen macht, entleert sein müsste, und dass 2) aus dieser Unbestimmtheit ein bestimmtes, nicht als nothwendige Folge in ihr enthaltenes Handeln, aus dem Nichts ein Etwas hervorgehen soll. Wirklich lässt sich auch die gewöhnliche Vorstellung von diesem Vorwurf nicht freisprechen. Das, was nur Moment des Begriffs ist, zu zeitlichen Zuständen verdichtend, setzt man den Willen als *tabula rasa,* ohne jeden bestimmten Antrieb und Inhalt, als eine Wage, deren leere Schaalen sich im völligen Gleichgewicht halten, voraus, und lässt ihn aus dieser leeren Indifferenz mit der Zufälligkeit der Willkühr heraustreten. Dass aber dieser leere Wille gar nicht der Wille eines wirklichen Wesens, eines bestimmten Individuums wäre, und dass aus dieser reinen Unbestimmtheit nun und nimmermehr ein bestimmtes Handeln hervorgehen könnte, liegt am Tage, denn jedes konkrete Sein ist in jedem Augenblick seiner Existenz ein allseitig bestimmtes, und jede konkrete Thätigkeit setzt eine individuelle Bestimmtheit als ihren Grund voraus: das Einzelne wird nur durch Einzelnes hervorgebracht. Auch der Wille, oder genauer, das wollende Subjekt, befindet sich in jedem

1) Dialektik S. 152.

Augenblick in einem irgendwie bestimmten Zustand, und die neuen Zustände und Thätigkeiten, die es aus sich hervorruft, sind nicht ein Uebergang aus der Bestimmungslosigkeit in die Bestimmtheit, sondern nur aus einer Bestimmtheit in eine andere; die Frage ist daher nicht, ob sich der Wille aus der Indifferenz heraus willkührlich für dieses oder jenes bestimmen kann, sondern ob bei dem Uebergang von einer Willensbestimmung zu einer andern Willkühr stattfindet.

Zerlegen wir nun einen beliebigen Willensakt in seine Momente, so ist das Erste immer ein irgendwie bestimmter Zustand des Subjekts. Welches diese Bestimmtheit sei und wo sie herrühre, ob sie durch äussere Eindrücke und Veränderungen des physischen Lebens oder durch frühere Willensakte und geistige Thätigkeiten hervorgebracht sei, oder ob und in welchem Verhältniss beide Elemente in ihr zusammentreffen, ist hier gleichgültig; genug, jeder Willensakt setzt einen bestimmten Zustand des Subjekts voraus. In diesem Zustand muss ferner der Anlass zu einer Veränderung desselben, zu einer bestimmten Thätigkeit liegen, oder zu ihm hinzukommen, der Wille bedarf bestimmter Antriebe, um überhaupt in Bewegung zu kommen. Wäre nun in jedem Augenblick nur Ein solcher Antrieb gegeben, so wäre auch nur einerlei Thätigkeit möglich, und selbst wenn man die Wahlfreiheit voraussetzt, liesse sich doch durchaus nicht begreifen, wie sich der Wille aus dem Leeren heraus in einer von der gegebenen abweichenden Richtung sollte bestimmen können. In der Wirklichkeit sind es aber immer unzählige Antriebe, welche gleichzeitig auf den Willen einwirken. Die Mannigfaltigkeit der natürlichen Bedürfnisse und Triebe, das verschiedenartige Verhältniss der äusseren Eindrücke zu denselben, die in Folge der früheren sittlichen und geistigen Entwicklung erzeugte Bestimmtheit des Charakters, die hieraus hervorgehenden Gewohnheiten, Neigungen und Ueberzeugungen bilden ebensoviele Antriebe für den Willen, welche in dem verschiedenartigst abgestuften Verhältniss der Uebereinstimmung oder des Gegensatzes, der Verwandtschaft oder der Ausschliessung stehend, ihm in jedem Augenblick eine unendlich mannigfaltige Möglichkeit des Handelns eröffnen. Zwar werden alle diese Antriebe, sofern wir uns in einen irgend vorgeschrittenen Lebensmoment versetzen, durch die früheren Willensakte selbst theils erzeugt, theils modificirt sein; aber dieser ihr Ursprung kommt hier nicht weiter in Betracht; für

den vorliegenden Akt haben sie nur die Bedeutung des Vorgefundenen, des innerlich oder äusserlich Gegebenen. Der Zustand des Subjekts vor der wirklichen Willensbestimmung ist daher der einer wirkenden Kraft, welche durch unendlich zusammengesetzte Einflüsse theils zum Beharren in ihrer bisherigen Richtung, theils zu den verschiedenartigsten Aenderungen derselben sollicitirt wird. Geht nun die Wirkung dieser Kraft aus ihrem Verhältniss zu diesen Sollicitationen mit Nothwendigkeit hervor, oder ist es denkbar, dass unter Voraussetzung der gleichen Beschaffenheit des Subjekts und der gleichen äusseren Anregungen verschiedene Wirkungen erfolgen? ist, mit andern Worten, der Wille nur der statische Punkt, in dem Gewichte und Richtungen aller innern und äussern Bestimmungsgründe zusammentreffen, oder ist er ein Vermögen selbstthätiger Reaktion gegen die gegebenen Antriebe, durch welches das Gewicht des einen verstärkt, das des andern aufgehoben oder vermindert wird? Dass bei der letzteren Annahme das, was der Wille dem ursprünglichen Gewicht der einzelnen Antriebe zusetzt oder abzieht, zu einer Wirkung ohne Ursache werde, kann man nicht sagen, denn eben der Wille selbst ist die Ursache dieser Wirkung; findet man aber diess undenkbar, warum sollte dann nicht ebensogut jede selbstthätig wirkende Kraft undenkbar gefunden werden?

Desswegen nicht, wird man uns erwiedern, weil jede andere Kraft in jedem gegebenen Falle immer nur in einer bestimmten Richtung wirken kann, hier dagegen die Möglichkeit behauptet wird, dass eine und dieselbe wirkende Ursache, der menschliche Wille, ebensogut diese als die entgegengesetzte Wirkung haben könne. Eben diese gleichmässige Möglichkeit dessen, was sich ausschliesst, ist es nun, was wir als einen Widerspruch bezeichnen müssen. Die Kraft ist nicht mehr, als ihre Aeusserung, ist nur der Realgrund dieser bestimmten Erscheinungen und sonst nichts; die Stärke und Beschaffenheit jeder gegebenen Kraft kann an der Summe ihrer Wirkungen vollständig gemessen werden. Auch die Kraft des Willens kann nicht weiter reichen, als seine Thätigkeit; was er vermag, können wir nur aus dem abnehmen, was er leistet, und die Behauptung, dass er statt dessen, was er wirklich hervorbringt, auch ein Anderes und Entgegengesetztes hätte hervorbringen können, besagt nichts Anderes, als dass diesem bestimmten Individuum neben dieser seiner Bestimmtheit auch

die entgegengesetzte zukomme. Warum dann aber in seinem Handeln gerade jene hervortreten sollte, und nicht diese, lässt sich schlechterdings nicht angeben, wenn vielmehr im wirkenden Princip beiderlei Bestimmtheiten sind, müssten auch in der Wirkung entweder beide gleichmässig hervortreten, oder es müsste ein grundloses Zurücktreten der einen, mithin eine Wirkung ohne Ursache angenommen werde.

Diese Schwierigkeit entsteht indessen nur dadurch, dass bei der Betrachtung des Willens die Bestimmtheit, welche der einzelnen That allerdings zukommt, auch ursprünglich schon in den Willen selbst verlegt, und zu einer absoluten Schranke des letztern gemacht wird. Hat der Wille einmal gehandelt, so ist er freilich ein bestimmter geworden, denn das Handeln besteht seinem inneren Wesen nach eben in dem Sichbestimmen des Willens; dass er aber an diese Bestimmung nicht schlechthin gebunden ist, zeigt die Erscheinung der Reue, in welcher der Wille sich aus seiner That zurückzieht, und die in dieser gesetzten Bestimmungen für sich selbst aufhebt. Was hierin zum Vorschein kommt, ist, vorläufig noch ganz abgesehen von der Frage über die Vermeidlichkeit oder Unvermeidlichkeit jener That, jedenfalls diess, dass der Wille in seinem Thun nicht schlechthin aufgeht, sondern sich zu jeder einzelnen That als das über ihr stehende Allgemeine verhält. Eben diess ist es aber (auch dem früher Erörterten zufolge) überhaupt, was die Willensthätigkeit von der blinden Wirkung einer Naturkraft unterscheidet, dass jene durch die Reflexion des Willens in sich und sein allgemeines Wesen vermittelt ist. Was heisst aber diess: der Wille reflektirt sich in sich, er verhält sich als das Allgemeine zu jeder bestimmten That? Sofern er in jedem seiner Momente schlechthin bestimmt ist, so ist er nicht das Allgemeine, oder genauer, er ist dieses nur ebenso, wie es jede andere Kraft auch ist, er ist es zwar an sich, sofern eine Mehrheit von Handlungen aus ihm als ihrem Grunde hervorgeht, aber nicht für sich, er ist das Allgemeine zu seinen einzelnen Aeusserungen, aber er bestimmt sich nicht aus seiner Allgemeinheit, sondern ausschliesslich aus dem gegebenen Zustand heraus, hat sich nicht als das Allgemeine in sich reflektirt. Diess ist nur dann der Fall, wenn die Aeusserung des Willens durch den jedesmaligen Zustand des Subjekts nicht schlechthin determinirt ist, wenn zwischen die bestimmten Zustände, mit denen

die Handlung anfängt und endigt, eine Indifferenz des Willens, ein Schweben desselben in der unbestimmten Allgemeinheit seines Wesens hineinfällt. Diese Indifferenz braucht darum nicht für sich allein einen Zeitmoment auszufüllen; wie vielmehr auf theoretischem Gebiete das Allgemeine, der Gedanke, in der Regel nur an dem bestimmten Inhalt, den einzelnen Vorstellungen, zum Bewusstsein kommt, und selbst in seinem reineren Heraustreten im abstrakten Denken die Unterlage einer konkreten Vorstellung nie ganz entbehrt, so verhält es sich auch auf dem praktischen: die Reflexion des Willens in sich ist in der Regel von der Richtung desselben auf ein bestimmtes Objekt nicht getrennt, er geht von einer Besonderheit ohne zeitliche Unterbrechung zu einer anderen über, und selbst wenn er sich in Momenten der allgemeinen Sammlung und Entschliessung in sich zurückzieht, ist es doch immer ein bestimmter Zustand des inneren Lebens, auf den sich diese allgemeinen Entschlüsse beziehen; aber in diesem bestimmten und besonderen Thun geht der Wille nicht auf, sondern er bleibt zugleich in sein allgemeines Wesen reflektirt, und ebendadurch in der Art Herr seiner Handlungen, dass er die Richtung seines Thuns in jedem Moment zu unterbrechen und zu verändern im Stande ist. Hält man uns daher das Dilemma entgegen, dass der Wille vor seinem Handeln entweder bestimmt oder unbestimmt sein müsse, und dass aus dem Unbestimmten nichts Bestimmtes, mihin überhaupt keine Handlung hervorgehen könnte, aus dem bestimmten Willen dagegen nur die bestimmte Handlung, die wirklich daraus hervorgeht, so erwiedern wir: das Dilemma ist falsch, der Wille ist in jedem Augenblick beides, sowohl unbestimmt, als bestimmt, er ist empirisch bestimmt, der Wille dieses Individuums, in diesem Lebenszustand, mit diesem Inhalt, aber sein allgemeines Wesen greift in der Art über diese Bestimmtheit über, dass es dieselbe zwar nicht schlechthin aufzuheben, wohl aber zu modificiren und ihr für das Ganze des geistigen Lebens eine veränderte Bedeutung zu geben im Stande ist. Will man die Möglichkeit dieses Verhältnisses in Anspruch nehmen, behauptet man, dass das Allgemeine im Besonderen, das Wesen in der Gesammtheit seiner Erscheinungen schlechthin aufgehe, so würde man den Unterschied des geistigen Lebens vom natürlichen aufheben, denn dieser beruht überhaupt nur auf der Nichtidentität beider Seiten, darauf, dass das Subjekt sich als Ich von

allen seinen besonderen Thätigkeiten unterscheidet; giebt man aber diesen Unterschied zu, so muss man auch seine thatsächliche Erscheinung, ein von keinem bestimmten Lebenszustand schlechthin abhängiges Handeln des Subjekts zugeben.

Aber verwickelt uns diese Annahme nicht am Ende in die gleichen Schwierigkeiten, denen wir mittelst derselben entgehen wollten? Wenn wir die Wahlfreiheit nöthig fanden, um das Ich und die Beziehung der einzelnen Handlung auf's Ich erklären zu können, so behaupten die Gegner derselben einstimmig, dass vielmehr gerade durch ihre Annahme diese Beziehung aufgehoben, die Handlung aus einem Werke des Subjekts in ein völlig isolirtes, mit diesem gar nicht zusammenhängendes Geschehen verwandelt, ebendamit aber auch das Recht der Zurechnung und die Möglichkeit einer moralischen Einwirkung auf den Handelnden zerstört werde [1]. „Der Indeterminismus, sagt Reiff in dieser Beziehung, hält sich fest am Lob und Tadel der Handlungen (zu welchem letztern auch die Strafe gehört). Allein es ist sehr leicht, denselben aus diesen Stellungen, in welchen er sich unangreifbar glaubt, zu vertreiben. Wir loben und tadeln um der Motive der Handlungen willen; diess ist nach der Lehre des Indeterminismus unmöglich. Würde der Mensch in seinen Handlungen nicht eine Regel ausdrücken, die er sich selbst gegeben hat, würde jede Handlung blos einzeln für sich dastehen, und gleichsam aus dem leeren Aermel des indeterminirten Willens herausgeschüttelt werden, wir hätten gar keinen Grund, den Menschen zu loben oder zu tadeln. Er ist ja nur eine leere, völlig individualitätslose Unbestimmtheit; sei es, dass er auf diese Weise handeln könnte, wem will man die Handlung imputiren? Diesem Menschen? nein, sondern jenem Abstraktum des Menschen, jenem rein indeterminirten Willen. Und wie könnte dieses Abstraktum von einem Menschen, das in sich gleichgültig gegen alle bestimmten Handlungen, gegen die bösen, wie gegen die guten ist, ein so lebhaftes gereiztes Interesse an seinen Handlungen nehmen, dass es sich die quälendsten Vorwürfe über dieselben macht? Kann jene reine Identität sosehr mit sich in Widerstreit gerathen?

1) Vgl. Herbart Psychologie II, 451. 421. Romang a. a. O. 170 f. Sigwart das Problem von der Freiheit S. 157. Reiff System der Willensbestimmungen S. 104 f.

Wie könnte der Wille sich überhaupt eine Handlung zuschreiben, ohne dass er sich als zu ihr bestimmt gesetzt hätte? Diess aber widerstreitet geradezu dem Indeterminirtsein des Willens, nicht blos desswegen, weil vom reinen Unbestimmtsein zum Bestimmtsein kein Uebergang möglich ist, sondern weil, wenn aus diesem Willen auch ein Bestimmtsein folgen könnte, er doch auch gegen dieses Bestimmtsein nothwendig wieder indeterminirt bliebe, und daher wirklich nicht sich als bestimmt gesetzt hätte, sondern irgend etwas Anderes. Ebendesshalb ist auch die Strafe nach der Lehre des Indeterminismus völlig sinnlos." „Es liegt in der Strafe keineswegs, dass der Mensch das Verbrechen auch nicht hätte begehen können. Ja diese Voraussetzung würde die Möglichkeit, zu strafen, aufheben, weil auf diese Weise der Verbrecher, wenn er im Momente des Entschlusses ebensowohl die That hätte begehen können, als nicht, zu jenem Abstraktum von einem Menschen würde, das wir nicht bestrafen könnten, weil es nirgends zu erhaschen wäre." Aehnlich Romang a. a. O.: Bei einer Freiheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes würde in dem Charakter und Wesen des Menschen nichts liegen, was die Handlung herbeiführte, so dass auch nach den grössten Verbrechen das Innere der Seele ebenso rein und unbefleckt sein würde, wie wenn sie gar nicht wären begangen worden. Nur bei der Ueberzeugung, dass auf bestimmte Einwirkungen auf die Seelen auch bestimmte Rückwirkungen erfolgen, nur bei der Annahme einer strengen Causalverbindung auf dem Gebiete des geistigen Lebens könne man es auch unternehmen, auf den Willen, die Thatkraft und den Charakter Anderer lehrend, leitend, bildend, oder auch beherrschend einzuwirken. Ohne das wäre die ganze Menschenbehandlung ein thörichtes Unternehmen, in welchem man all' seine Bemühung auf die nutzloseste Weise in den Schoos des Zufalls ausschütten würde, ja es wäre überhaupt kein Zusammenhang der einzelnen Thaten, keine fortschreitende Entwicklung der Menschheit denkbar. — Dieselben Gründe also, auf welche wir die Annahme der Wahlfreiheit stützen, werden von der anderen Seite als Beweise ihrer Unmöglichkeit geltend gemacht.

Wenn Verschiedene aus entgegengesetzten Voraussetzungen das Gleiche oder aus den gleichen Voraussetzungen Entgegengesetztes folgern, so ist zum Voraus wahrscheinlich, dass Jeder nur Eine Seite der Sache in's Auge gefasst habe. Auch bei der vorliegenden

Frage sind wir in diesem Fall. Wenn wir die rechtliche und sittliche Zurechnung nur unter Voraussetzung der Wahlfreiheit zu erklären wussten, so haben wir jede Handlung als ein in sich abgeschlossenes Ganzes betrachtet, welches seinen Werth oder Unwerth in sich selbst tragen müsse, wenn umgekehrt der Determinist die gleiche Thatsache für sich anführt, so hebt er den Zusammenhang aller Handlungen unter einander, die Identität des handelnden Subjekts als das Wesentliche im Begriff der Zurechnung hervor. Von der einen Seite wird die Willensthätigkeit als eine diskrete, von der andern als eine continuirliche Grösse genommen. Dass nun die erstere Betrachtungsweise nothwendig ist, und dass die deterministische Behauptung einer absoluten Abhängigkeit aller unserer Handlungen von den früheren Zuständen und Handlungen die Möglichkeit der Zurechnung aufheben würde, ist bereits gezeigt worden. Sollen wir aber darum die Einheit des handelnden Subjekts ganz aufgeben, und wenn diess verneint werden muss, wie lässt sich dieselbe mit der Freiheit der einzelnen Willensakte vereinigen? Vermögen wir hierauf keine genügende Antwort zu geben, so bleiben die obigen Einwürfe in Kraft, und das ganze Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist auf's Neue in Frage gestellt.

Wenn überhaupt eine sittliche Zurechnung und Einwirkung möglich sein soll — diess müssen wir den Vertheidigern des Determinismus zugeben — so können unsere Handlungen nicht blos als zufällig betrachtet werden. Soll mir eine Handlung zugerechnet werden können, so muss sie meine Handlung sein, d. h. es muss ein Causalzusammenhang zwischen meinem Ich, der Totalität meines Seins, meinem sittlichen Gesammtzustande, und dieser einzelnen That stattfinden, soll meinem Willen eine gewisse Weise des Handelns, ein bestimmter Charakter aufgeprägt werden, so setzt diess voraus, dass die gegenwärtige Beschaffenheit meines Willens auf mein künftiges Handeln bestimmend einwirke. Lassen wir jede Handlung nur aus dem Leeren des völlig indifferenten, bestimmungslosen Willen hervorgehen, so würde die Identität der handelnden Person aufgehoben, und es liesse sich nicht absehen, warum das, was vor einem Jahre geschehen ist, mir, dessen jetziger Zustand in keiner Weise dadurch bestimmt wird, sollte zugerechnet, wie von dem, was jetzt geschieht, ein bestimmender Einfluss auf mein künftiges Handeln sollte gehofft

werden können. Wird nun aber dieser Zusammenhang ausschliesslich festgehalten, so ist damit, dem früher Erörterten zufolge, die Selbstbestimmung des Subjekts aufgehoben, der Wille wird zu einem blossen Durchgangspunkt für die äusseren Antriebe, die Handlung, welche von mir vollbracht wird, wäre gleichfalls nicht meine Handlung. Beide Voraussetzungen führen also zu dem gleichen Resultat; sowohl die absolute Zufälligkeit als die absolute Nothwendigkeit des Handelns würde die Grundbestimmung, dass die Handlung That des Subjekts sein müsse, aufheben. Das heisst: in jeder Handlung sind Willkühr und Nothwendigkeit verbunden, die Handlungen sind nur relativ nothwendig und nur relativ zufällig.

Dieser Begriff der relativen Nothwendigkeit und Zufälligkeit scheint nun aber einen Widerspruch zu enthalten. Sofern etwas nicht schlechthin nothwendig ist, scheint es, könnte es auch auf jedem seiner Punkte anders sein, was aber anders sein könnte, ist das Zufällige, ausser der absoluten Nothwendigkeit scheint mithin nur die absolute Zufälligkeit übrig zu bleiben. Sofern andererseits überhaupt eine Nothwendigkeit angenommen wird, ist die Möglichkeit des Andersseins ausgeschlossen, der Begriff des Zufälligen dagegen besteht eben in dieser Möglichkeit, unter einem relativ Zufälligen scheint daher ein solches verstanden werden zu müssen, das anders sein könnte, und doch nicht anders sein kann, und diess, scheint es, lässt sich nicht denken.

Dem zu entgehen, könnte man den Versuch machen, die Freiheit und Nothwendigkeit in unsern Handlungen an verschiedene Akte zu vertheilen, so dass zwar jede Handlung frei und nothwendig zugleich wäre, aber in verschiedener Beziehung, nothwendig, sofern sie die Erscheinung eines bestimmten Charakters, frei, sofern dieser selbst das eigene Werk des Subjekts ist. Diess ist die Theorie des sog. Prädeterminismus. Bekanntlich hat zuerst Kant [1]) diese Lösung der Antinomie von Freiheit und Nothwendigkeit versucht, wenn er behauptet, es lasse sich wohl denken, dass der empirische Charakter des Menschen ebenso, wie jede andere Erscheinung, durch das Gesetz alles Erscheinens, das Gesetz des Causalzusammenhangs be-

1) Krit. d. r. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. 2. Hptst. 9. Abschn. S. 416—434 der Hartenst. Ausg.

stimmt, sein intelligibler Charakter dagegen, als der Zeit und den Bedingungen des zeitlichen Geschehens nicht unterworfen, empirisch unbedingte, freie Causalität sei. Dieser Gedanke ist später von Fichte dahin erweitert worden, dass die empirische Existenz des Ich überhaupt und in jeder Beziehung nur seine eigene That sei [1]), und ausdrücklicher hat ihn Schelling für unsere Frage benützt, wenn er ausführt [2]): da eine Handlung als diese bestimmte nur die Erscheinung dieses bestimmten Wesens sein könne, so müsse jede einzelne Handlung aus der Individualität des Handelnden mit innerer Nothwendigkeit hervorgehen. Diese innere Nothwendigkeit sei aber selber die Freiheit, das Wesen des Menschen sei wesentlich seine eigene That, der Mensch sei immer nur das, als was er sich in der ersten Schöpfung ergriffen, wofür er sich durch eine dem jetzigen Leben vorangehende und selbst die Körperbildung bestimmende That entschieden habe; nur dass man sich dieses Vorangehen nicht als ein zeitliches vorstellen dürfe, weil das Intelligible überhaupt ausser der Zeit sei. Diese Theorie hat auch in neuerer Zeit Freunde gefunden. So sagt J. H. Fichte [3]): die Freiheit als bestimmungslose Willkühr zu fassen, wäre ein Widerspruch, jede That sei durch den Charakter des Menschen schlechthin vorausbestimmt, diesen aber habe der Mensch durch die Urthat, und die Art, wie er in dieser ursprünglich seine Freiheit ergreift, sich selbst unwiederbringlich bestimmt; und ähnlich Weisse [4]): die Freiheit sei nicht grundlose Willkühr, jedes Geschöpf könne nur seiner Natur gemäss handeln; die Freiheit bestehe daher vielmehr darin, dass die Entstehung eines Daseins das Werk des Entstehenden selbst, dass das freie Einzelwesen zwar ein ein für allemal bestimmtes, aber doch nur durch sich selbst bestimmt sei. Mit Hülfe derselben Vorstellung hat endlich neuestens J. Müller [5]) die Freiheit des Willens und die Bestimmtheit des Charakters in Einklang zu bringen, und zugleich der Lehre von der Erbsünde eine weitere Stütze unter-

1) Man vgl. über diesen Zusammenhang: Schelling Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Philos. Schriften 1. B. S. 265.
2) Ueber die Freiheit. A. a. O. S. 465—471.
3) Sätze zur Vorschule der Theologie §. 32. 42.
4) Die Idee der Gottheit S. 282 ff.
5) Die christl. Lehre von der Sünde II, 88—97 u. ö.

zustellen versucht, indem er den Einzelnen in einem Zustande ausserzeitlicher Präexistenz sich aus dem reinen Indeterminirtsein erheben, und durch eine That ursprünglicher Selbstentscheidung seinen zeitlichen Charakter mit einer Nothwendigkeit bestimmen lässt, welche nicht mehr durch die eigene Kraft, sondern nur noch durch die göttliche Gnade zu ändern sein soll.

Wiefern nun diese Theorie speciell zur Erklärung des Bösen gebraucht wird, muss sie in unserem zweiten Abschnitt noch einmal besprochen werden, hier haben wir nur die allgemeinere Frage aufzuwerfen, ob sie die Möglichkeit einer sittlichen Charakterbestimmtheit neben der Freiheit erklärt. Diese Erklärung versucht der Prädeterminismus dadurch, dass er das Gebiet der Freiheit und Nothwendigkeit theilt, die Freiheit dem intelligibeln Charakter und der ihn bestimmenden ursprünglichen That, die Nothwendigkeit der empirischen Erscheinung dieses Charakters zuweist, und so jede Handlung von der einen Seite schlechthin nothwendig, von der andern durchaus frei setzt. Wie sollen wir nun aber das Verhältniss jener intelligibeln Causalität zur empirischen näher bestimmen, wie mittelst derselben die Schwierigkeiten des Freiheitsbegriffs lösen?

Auf die erste Frage ist eine doppelte Antwort möglich: die intelligible That könnte dem Zeitleben entweder als seine Ursache v o r angehen, oder sich durch dasselbe als sein beharrender Grund hindurchziehen. Jenes ist Müller's Behauptung [1]), ebendahin würden Fichte's und Weisse's Aeusserungen führen, und auch Schelling redet von einem „Leben v o r diesem Leben;" eben dieser spricht aber noch bestimmter die andere Vorstellung aus, wenn er sagt: „die That, wodurch das Leben in der Zeit bestimmt ist, gehöre selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an, sie gehe dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch." Nur an diese Auffassung erlaubt auch Kant zu denken, wenn er den intelligibeln Charakter oder die Vernunft als die beharrliche Bedingung aller einzelnen Handlungen beschreibt, und jedes Vorher und Nachher, überhaupt jedes Zeitverhältniss von ihr ferne hält. Wirklich ist auch die Vorstellung einer ausserzeitlichen P r ä existenz, einer Succession ohne Zeitabfolge, einer Vergangenheit, die

1) A. a. O. S. 148. 203 f. 487.

nie Gegenwart gewesen sein soll, eines in einem bestimmten Zeitpunkt endenden zeitlosen Lebens, an sich selbst so widersinnig [1]), dass sich mit Müller's Hypothesen hierüber nur etwa die aus dem Nichtsein sich selbst in's Sein übersetzenden und s. z. s. an ihrem eigenen Zopfe aus der Tiefe des Urgrunds herausziehenden Geschöpfe der Weisse'schen Phantasie an Abentheuerlichkeit messen können. Aber auch die Vorstellung von einer Präexistenz überhaupt, so oft sie seit Plato und Pythagoras schon dagewesen ist, widerspricht doch jedem richtigen Begriff von der Seele, welche diese bestimmte eben nur als die Seele dieses bestimmten Körpers ist, und darum auch nur mit dem Körper und durch den Körper entsteht; Schelling's geistige That, durch welche selbst die Art und Beschaffenheit der Korporisation bestimmt sein soll, ist der wunderliche Widerspruch, dass die Persönlichkeit den wesentlichen Bedingungen ihrer eigenen Existenz schon als eine fertige vorangehen soll. Diese Vorstellung müsste man daher jedenfalls aufgeben, und die That der ursprünglichen Selbst-

1) Wie diess Müller selbst mittelbar zugesteht, wenn er es S. 148 für eine sich selbst widersprechende Vorstellung erklärt, dass ein Wesen aus dem zeitlichen Sein in's ausserzeitliche übergehe, somit in der Zeit anfange ausserzeitlich zu existiren. Dass eben dieses auch umgekehrt vom Uebergang aus dem zeitlosen Dasein (freilich selbst schon ein hölzernes Schüreisen, da die Zeit die wesentliche Form alles Daseins ist) in's zeitliche gelten müsste, liegt auf der Hand, und was M. hiegegen sagt: »Das zeitliche Dasein der bedingten Wesen, als ein anderes und reelleres negirt das nichtzeitliche und drängt es in den Hintergrund; es macht dasselbe unmittelbar durch sein Beginnen zur Voraussetzung und insofern zur Vergangenheit; es giebt ihm dadurch eine Bestimmung, die es an sich nicht hat, sondern eben durch und für das zeitliche Sein und Bewusstsein; denn an sich hat es freilich ebensowenig Vergangenheit, wie Zukunft und Gegenwart« — diess sind Worte ohne Sinn, welche einen augenfälligen Widerspruch dadurch heben wollen, dass sie ihn einfach wiederholen. Kann nichts ausserzeitlich sein, was in einem bestimmten Zeitpunkt anfängt, so kann es auch nichts sein, was in einem endet; was ist denn ein Zeitpunkt anders, als die Grenze der Zeit nach vorwärts und rückwärts? Aber unsere moderne »christliche« Spekulation hat es nächstens so weit gebracht, dass der Ruhm des Tiefsinns Jedem um so sicherer ist, je zuchtloser seine Einfälle allem verständigen Denken Hohn sprechen.

bestimmung nicht als einen einzelnen Akt dem Zeitleben voran-, sondern als bleibende Bestimmtheit durch dasselbe hindurchgehen lassen. Was heisst das aber Anderes als: alle seine einzelnen Handlungen gehen aus dem eigenthümlichen Wesen des Handelnden hervor? Denn was sich im Wechsel der besonderen Thätigkeiten als das Beharrliche des Charakters erhält, das ist nicht wieder eine That, nicht ein besonderer Akt, der als solcher doch gleichfalls nur eine einzelne Willensäusserung des handelnden Subjekts sein könnte, sondern nur diese Subjektivität selbst. Mit Recht führt daher Reiff[1]) den Prädeterminismus, sofern er ihm Wahrheit zugesteht, auf den Satz zurück, dass das Bestimmtsein des Willens sein Sichselbstbestimmen sei. Ist nun dieses Sichbestimmen ein wahlfreies, wie Kant will, so sind wir wieder beim Indeterminismus angelangt, und der durchgängige Causalzusammenhang des empirischen Charakters ist unmöglich; ist es dagegen ein nothwendiges, so lässt sich nicht begreifen, wie wir dem Determinismus entgehen sollen, gegen den doch Reiff (S. 106 ff.) gleichfalls protestirt; denn da das Ich, d. h. nicht das reine, Fichte'sche Ich, bei dem freilich von jeder empirischen Voraussetzung abstrahirt werden kann, weil es selbst ein blosses Abstraktum ist, sondern das reale Ich, diese bestimmte Persönlichkeit, seine erste Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit nicht von sich selbst, sondern von den bei der Entstehung des Individuums thätigen Potenzen erhalten hat, aus dieser ersten Bestimmtheit aber jede andere mit unabänderlicher Nothwendigkeit folgen soll, so ist das Sichselbstbestimmen in letzter Beziehung doch wieder vom Bestimmtwerden abhängig, der Prädeterminismus führt in den einfachen Determinismus zurück.

Wie sich aber diese vermittelnde Theorie nothwendig entweder in den Determinismus oder den Indeterminismus aufhebt, so zeigt sich ihre Halbheit auch darin, dass sie die Schwierigkeiten beider in sich vereinigt. Denn wenn es undenkbar gefunden wird, dass der Wille, der indeterministischen Ansicht gemäss, aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit heraustreten sollte, so wird diese Schwierigkeit dadurch, dass man sie auf jene Eine Urthat beschränkt, um nichts vermindert, sondern im Gegentheil mit der weiteren Unbegreiflichkeit vermehrt, dass eine ursprünglich im Wesen des Willens liegende

1) System der Willensbestimmungen S. 101 vgl. S. 92.

Freiheit durch ihren Gebrauch selbst für immer verloren gegangen sein soll; wenn andererseits der Begriff der sittlichen That und die Möglichkeit ihrer Zurechnung die freie Selbstbestimmung voraussetzt, so wird dieser Forderung für die gegenwärtigen Handlungen, um die es sich doch dabei allein handeln kann, gleich wenig entsprochen, mögen nun diese durch die eigene That des Subjekts oder vor jeder That mit unabänderlicher Nothwendigkeit bestimmt sein.

Diesen Versuch, die Nothwendigkeit und Zufälligkeit des Willens zu vereinigen, müssen wir daher aufgeben, und statt des blossen Nacheinander das Ineinander beider behaupten. Ebendamit sind wir aber auch in alle die Schwierigkeiten zurückgeworfen, welche die Begriffe einer aus ihr selbst und ihrem Gegentheil combinirten, d. h. einer blos relativen Nothwendigkeit und Zufälligkeit gedrückt haben.

Indessen machen wir doch alle unzähligemale von jenen Begriffen Gebrauch, und weit entfernt, dass wir uns damit nur auf dem Gebiete der unsicheren Meinung zu befinden glaubten, stützen wir die Entscheidung der wichtigsten wissenschaftlichen und praktischen Fragen auf dieselben. Eben diese Bestimmungen sind es nämlich, auf welchen alle Wahrscheinlichkeitsberechnung beruht. In keinem Zweige der Naturwissenschaft ist es möglich, die einzelnen Erscheinungen mit völliger Sicherheit zu bestimmen, aber indem man grössere Reihen gleichartiger Erscheinungen zusammenfasst und ihre mittleren Werthe berechnet, gelingt es, allgemeine Gesetze zu finden, von denen die einzelne Erscheinung immer nur unwesentlich abweicht. Ebenso unentbehrlich ist dieses Verfahren, wo es sich um die Gesetze und den voraussichtlichen Gang des menschlichen Thuns handelt. Wer möchte es sich herausnehmen, die unzähligen Umstände und Handlungen, durch welche ein politischer oder überhaupt ein geschichtlicher Erfolg bedingt ist, im Einzelnen auch nur mit annähernder Sicherheit zu bestimmen? Nichtsdestoweniger ist eine politische Berechnung möglich, und wir sind von der Richtigkeit dieser Rechnung im Grossen so fest überzeugt, dass wir den Bestand der Staaten wie das Wohl der Einzelnen unbedenklich davon abhängig machen; die Werthschätzung einer bestimmten Staatsverfassung z. B., und die Anstrengungen für ihre Einführung oder Erhaltung können sich vernünftiger Weise auf nichts Anderes gründen, als auf die Ueberzeugung, dass ihren Bestimmungen über das Verhältniss der politischen Rechte und

Kräfte eine richtige Berechnung zu Grunde liege. Wir nehmen also an, dass eine Summe von Erscheinungen, oder was dasselbe ist, dass eine zusammengesetzte Erscheinung durch ein allgemeines Gesetz, also mit Nothwendigkeit, bestimmt sein könne, während doch kein einzelner Theil dieses Ganzen mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt ist, d. h. der Begriff einer sich durch die Zufälligkeit vermittelnden, das Allgemeine eines Verlaufs bestimmenden, das Einzelne freilassenden, mit Einem Wort, einer relativen Nothwendigkeit wird von uns als gültig anerkannt. Und diess selbst in dem Fall, wenn das, was wir als ein Zufälliges nicht berechnen können, in Wahrheit gleichfalls durch eine uns unbekannte objektive Nothwendigkeit bestimmt sein sollte, denn so lange wir diese Nothwendigkeit nicht kennen, ist es wenigstens für unser Wissen ein Zufälliges, ein so oder anders Seinkönnendes, und es bleibt dabei, dass wir die Nothwendigkeit eines Gesammtverlaufs mit aller Sicherheit behaupten können, während wir doch keinem seiner einzelnen Momente die gleiche Nothwendigkeit beizulegen im Stande sind. Ist es aber möglich, aus einer Anzahl einzelner Data, von denen jedes einen Irrthum enthält oder doch enthalten kann, ein sicheres Gesammtergebniss abzuleiten, so kann auch überhaupt die Möglichkeit nicht geläugnet werden, dass sich aus einer Vielheit zufälliger Einzelmomente ein nothwendiger Gesammtverlauf herstelle, denn in dem eben beschriebenen logischen Process geschieht dieses wirklich: wir sind überzeugt, dass ein Anderer, der die gleiche Erscheinung berechnet im Wesentlichen das gleiche Resultat erhalten werde, wenn er auch auf keinem einzelnen Punkte genau dieselben Data zu Grunde legt. Zugleich erhellt aus den angeführten Beispielen, worin die Möglichkeit dieser Verbindung von Zufälligkeit und Nothwendigkeit begründet ist, darin nämlich, dass sich die in entgegengesetzter Richtung vom allgemeinen Gesetz abweichenden Zufälligkeiten der einzelnen Erscheinungen, die den genauen Thatbestand bald nach der einen bald nach der andern Seite verdunkelnden Irrthümer der einzelnen Beobachtungen, gegenseitig das Gleichgewicht halten, sich in ihrer Wirkung aufheben, und dadurch die Regelmässigkeit des Ganzen sich wiederherstellt. Wir werden in unserem dritten Artikel Gelegenheit haben, diese Bemerkungen weiter zu verfolgen, um mittelst derselben das Problem zu lösen, wie sich die sittliche Weltordnung und die Nothwendigkeit des geschichtlichen Ganges mit

der individuellen Freiheit vereinigen lässt; hier sollten sie nur dazu dienen, den Begriff der relativen Nothwendigkeit zu rechtfertigen, dessen wir bedürfen, um die Möglichkeit einer Zurechnung und psychologischen Einwirkung, überhaupt die Möglichkeit einer Charakterbildung neben der Freiheit der That, zunächst in Betreff des einzelnen Subjekts zu erklären.

Die Frage, um die es sich dabei handelt, ist eine doppelte: wie kann aus der freien That eine bestimmte habituelle Weise des Handelns, ein Charakter hervorgehen, und wie kann aus dem bestimmten Charakter ein freies Handeln hervorgehen? Jenes liesse sich nicht begreifen, wenn die Zufälligkeit, dieses nicht, wenn die Nothwendigkeit des Handelns eine absolute wäre, beides ist nur möglich, wenn im Handeln Zufälligkeit und Nothwendigkeit verknüpft sind. Das Erste ist immer die natürliche Anlage, theils die allgemein menschliche, theils die besondere des bestimmten Volksstamms, der Familie und des Einzelnen. Ueber diese natürlichen Bedingungen seiner Existenz kann keiner hinaus; so wenig es dem Menschen möglich ist, den sinnlichen Theil seiner Natur wirklich abzulegen, oder andererseits die Intelligenz und das sittliche Bewusstsein völlig in sich zu ertödten, ebensowenig kann er auch aus dem Kreise heraustreten, welchen die Familien- und Stammeseigenthümlichkeit um ihn ziehen, und selbst die zufälligeren Bestimmtheiten der Individualität beherrschen den Einzelnen mit solcher Stärke, dass er nie aufhören kann, sich innerhalb derselben zu halten; wer furchtsamer Gemüthsart ist, wird es mit aller Anstrengung nie zu dem Muth und der Energie bringen, wie die kräftiger angelegte Natur, wen sein Temperament zu raschem und heftigem Handeln fortreisst, der wird diese Eigenthümlichkeit vielleicht beherrschen und bezähmen lernen, aber er wird nie aufhören, sie in sich zu haben; auch wo er ebenso sanftmüthig handelt, wie der weicher Organisirte, ist doch diese Sanftmuth bei beiden eine verschiedene, bei dem Einen eine kampflose Nachgiebigkeit, bei dem Andern das Werk einer inneren Selbstüberwindung, einer durch Anstrengung des Willens bewirkten Zurückhaltung der natürlichen Neigung. Diess folgt einfach daraus, dass der Einzelne doch immer nur mit den ihm gegebenen Kräften und Anlagen handeln, daher unmöglich diese selbst durch sein Handeln aufheben kann. Wie ich mich auch durch meine freie That bestimmen mag, immer bin doch ich,

dieses so und so beschaffene Individuum, der, welcher sich bestimmt, dieses Individuum bin ich aber nur als Complex dieser bestimmten natürlichen Anlagen; diese ganz oder theilweise aufheben und andere an ihre Stelle setzen, biesse eine Kraft eben dadurch vernichten, dass man sie verwirklicht. Ebenso ist auch Jeder in seiner Thätigkeit und Entwicklung von gewissen äusseren Einflüssen abhängig, theils physischen, wie die klimatischen Einwirkungen, die Beschaffenheit der Nahrung, der Lebensart u. s. w., theils geistigen und sittlichen, die aus dem Zusammenleben mit anderen Menschen entspringen; so gut durch eine andere Luft, Nahrung, Kleidung, körperliche Beschäftigung u. s. f. die Beschaffenheit des Körpers und in Folge davon auch die geistige Anlage eine andere wird, so gut und noch weit mehr wird durch geistige Einflüsse der innere Charakter bestimmt; Niemand kann über die Bildungsstufe seiner Zeit schlechthin hinaus, Niemand kann ohne Unterricht und Erziehung ein tüchtiger und gebildeter Mensch werden, Niemand kann sich von den Einflüssen seiner Umgebung und seiner Lebenserfahrungen unabhängig erhalten. Auch diess liegt im Wesen der Individualität, deren Bestimmtheit als solche nothwendig ein Bestimmtsein gegen Anderes, darum auch durch Anderes, deren Werden daher nothwendig ein Verhältniss der Wechselwirkung mit Anderem, eine theilweise Abhängigkeit von diesem ist. So geht also jeder freien Entwicklung eine doppelte Bedingung voran und zur Seite, die natürliche Anlage, die Individualität, welche sich entwickelt, und die äusseren Einflüsse, unter welchen sie sich entwickelt, und weder über die eine noch über die andere von diesen Bedingungen kann der Wille in der Art Herr werden, dass sie seine wesentliche Schranke zu bilden aufhörten.

Die Art nun, wie sich aus diesen Voraussetzungen der sittliche Charakter entwickelt, ist diese. Denken wir uns den Willen noch vor jeder wirklichen That und jeder durch eine solche in ihn gesetzten Bestimmtheit, so haben wir einerseits eine so und so beschaffene Naturanlage, andererseits gewisse äussere Einwirkungen, welche die in der Anlage schlummernde Kraft zur Aeusserung sollicitiren. Dieses beides ist unabhängig von der Selbstthätigkeit des Subjekts vorhanden. Darum ist aber diese doch nicht ausgeschlossen, sondern es ist die Möglichkeit einer verschiedenartigen Reaktion des Willens gegen die äussere Anregung gegeben. Diese Möglichkeit ist allerdings zu-

erst eine sehr beschränkte, weil mit der menschlichen Lebensthätigkeit selbst auch die ersten noch dunkeln Anfänge einer Willensäusserung beginnen, jede spätere und bewusstere Selbstentscheidung dagegen schon einen irgendwie bestimmten Charakter voraussetzt, mithin das Verhältniss nicht mehr rein darstellt. Darum ist aber doch jene Möglichkeit vorhanden, und auch im spätern Leben können Augenblicke der Entscheidung und Besinnung eintreten, wo der Mensch von all seinem bisherigen Thun abstrahirend sein Leben mit einem unmittelbaren Entschlusse von vorne anfängt. Durch die That selbst wird jene Möglichkeit als solche aufgehoben, der Wille entscheidet sich, d. h. er bestimmt sich für eine von den möglichen Richtungen seiner Thätigkeit, und schliesst ebendamit die übrigen aus. Diess gilt zunächst nur für diesen einzelnen Fall; weil es aber nicht blos die äussere Erscheinung des Willens ist, um die es sich hier handelt, sondern der Wille selbst, als solcher, die innere geistige Kraft, sich eine bestimmte Richtung geben muss, um diese bestimmte That zu erzeugen, so ist durch die erste freie That selbst eine gewisse Richtung des Willens, eine Neigung desselben nach dieser und dieser Seite hin gesetzt. Wäre nun diese Neigung von der Art, dass sie durch keinen späteren Willensakt mehr aufgehoben werden könnte, so wäre nur ein einmaliger Gebrauch der Freiheit möglich und die erste bewusstlose That des Kindes würde über den ganzen nachfolgenden Charakter entscheiden; aber weil sie durch den freien Willen gesetzt ist, so hat sie auch nur an diesem ihren Bestand, und kann durch dieselbe Kraft, welche sie gesetzt hat, auch wieder aufgehoben werden. Natürlich ist aber dazu ein neuer Willensakt erforderlich, und dieser wird bereits grössere Anstrengung kosten, als der erste, denn wie jede Kraft sich in der einmal eingeschlagenen Richtung so lange erhält, bis sie durch eine hinzutretende Hemmung von ihm abgelenkt wird, so auch der Wille: eine angefangene Richtung fortzusetzen ist eine einfache und darum mit keiner Anstrengung verknüpfte Thätigkeit, sie zu verändern kann ihm nur durch ein Zurückgeben aus der jeweiligen Bestimmtheit in sein allgemeines Wesen, und das Setzen einer neuen Bestimmtheit aus diesem heraus, durch einen Akt der Reflexion in sich gelingen. Dieser selbst wird, wie jeder Willensakt, nicht ohne äussere Anregung erfolgen, und er

wird in dem Maasse erleichtert sein, als der bisherigen Richtung eine kräftige Anregung nach einer andern Seite hin entgegentritt, wie denn eben in der Herbeiführung solcher Anregungen das Wesen der erziehenden Einwirkung besteht; darum ist er aber doch durch jenes Aeussere nicht verursacht, sondern immer nur veranlasst. Je mehr nun gleichartige Willensentscheidungen in derselben Richtung zusammenwirken, um so grösser wird natürlich die Summe ihres bestimmenden Einflusses auf die folgenden Akte, die Kraftanstrengung, welche zur Herbeiführung einer entgegengesetzten Willensrichtung erforderlich ist, und die Unwahrscheinlichkeit, dass die letztere wirklich eintrete; dass aber diese Unwahrscheinlichkeit keine Unmöglichkeit ist, liegt ebenfalls in der Natur der Sache; nur wird eine habituelle Willensrichtung, wie sie sich nicht mit einemmal bildet, so auch nicht durch einen einzigen Akt wieder aufgehoben werden können; jede Veränderung eines eingewurzelten Charakterzugs erfolgt allmählig, wenn auch ihr äusseres Hervortreten nicht selten ein momentanes sein mag, aber kein Charakterzug, d. h. keine durch die freie Selbstbestimmung erworbene Willensrichtuug steht so fest, dass man ihn für schlechthin unabänderlich ausgeben könnte.

Von hier aus ergiebt sich nun die Antwort auf unsere obigen Fragen von selbst. Man findet die Wahlfreiheit theils mit der sittlichen Zurechnung, theils mit der Möglichkeit einer psychologischen Einwirkung unvereinbar. Dem wäre auch so, wenn diese Begriffe einen unabänderlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Thaten und dem Gesammtcharakter des handelnden Subjekts aussagten. Diess ist aber nicht der Fall. Wenn wir Jemand seine That als Schuld oder Verdienst anrechnen, so setzen wir allerdings voraus, dass diese That der Ausdruck seines Charakters, seiner beharrlichen sittlichen Beschaffenheit sei, dass er ebenso, wie er gehandelt hat, unter den gleichen Umständen auch jetzt noch handeln würde. unser Lob oder Tadel bezieht sich nicht auf das, was er gewesen ist, sondern auf das, was er ist. Zugleich enthält dasselbe aber auch diess, dass die vergangene That nicht nothwendig den gegenwärtigen Charakter darstellt, dass mithin der Zusammenhang zwischen beiden ein veränderlicher ist, und zwar veränderlich durch die freie Selbstbestimmung. Wir loben den, welcher gut gehandelt hat, nur dann, und tadeln den, von welchem uns Schlechtes be-

kannt ist, nur dann, wenn wir überzeugt sind, dass beide fortwährend so handeln würden, wir behaupten aber nicht, dass diess nothwendig der Fall sei, wir geben die Möglichkeit der Besserung oder Verschlimmerung zu, und wir hegen gegen den, welcher sich aus dem Zustand moralischer Schlechtigkeit zur Sittlichkeit erhoben hat, erhöhte Achtung, gegen den, welcher umgekehrt von sittlicher Tüchtigkeit herabgesunken ist, tiefere Verachtung. Diese wäre völlig unbegründet, wenn der Handelnde in seinem Thun einer unabänderlichen Nothwendigkeit folgte, denn auch abgesehen davon, dass ein schlechthin nothwendiges Thun gar nicht Sache des sittlichen Lobs oder Tadels sein könnte, so liesse sich eine solche Veränderung des Charakters unter deterministischer Voraussetzung nur aus äusseren Einflüssen erklären; wenn aus dem früheren Zustand des Subjekts der folgende mit absoluter Nothwendigkeit hervorgeht, so könnte ein sittlich verwerflicher Zustand in seiner ungestörten Entwicklung nur gesteigerte Schlechtigkeit zur Folge haben und umgekehrt, tritt daher das Gegentheil ein, so könnte der Grund davon nur ausser dem Subjekt gesucht werden. Was aber durch äussere Verhältnisse in mir bewirkt wird, ist als solches weder meine Schuld noch mein Verdienst. Die sittliche Zurechnung setzt daher eben dieses voraus, dass zwar eine Causalverknüpfung zwischen der habituellen sittlichen Beschaffenheit und den einzelnen Thaten, zwischen dem jetzigen und dem künftigen sittlichen Zustande des Subjekts stattfinde, dass aber dieser Zusammenhang kein unabänderlicher, seine Nothwendigkeit nur eine relative sei. Ebenso aber auch die moralische Einwirkung. Denn wodurch unterscheidet sich diese von einer physischen, wenn nicht dadurch, dass ihr Erfolg kein schlechthin sicherer, kein wirklicher „psychologischer Zwang" ist? Oder machen wir nicht täglich die Erfahrung, dass die gleiche Erziehung bei ähnlich gearteten Subjekten sehr verschiedene Früchte trägt? Erklärt sich nicht eben hieraus die häufige Erscheinung, dass eine Menge wirklich geordneter und wohlerzogener junger Leute völlig unfähig sind, auf eigenen Füssen zu stehen, und sobald sie selbständig handeln sollen, aus der Art schlagen? Diess kommt von nichts Anderem her, als davon, dass bei der Erziehung die freie Gegenwirkung des Subjekts zur äusseren Einwirkung in keinem Verhältniss gestanden ist, dass der freie Wille zu wenig in Anspruch

genommen, die Anregungen zu einer bestimmten Handlungsweise zu sehr gehäuft, die entgegengesetzten zu ängstlich ausgeschlossen worden sind. Von deterministischem Standpunkt aus lässt sich diese Erscheinung nicht erklären; wenn sich der Charakter von einem bestimmten sittlichen Zustand aus für sich genommen nur in der gegebenen Richtung fortentwickeln kann, so müsste er in dieser Richtung um so mehr befestigt werden, je ausschliesslicher die äusseren Einflüsse dieselbe begünstigen; die Nothwendigkeit einer Kräftigung des Willens durch Kampf und freie Entscheidung zwischen entgegengesetzten Antrieben wäre nicht zu begreifen. Selbst wenn man sagen wollte, es sei nothwendig, dass sich das Subjekt an dem Gegensatze der äussern Anregungen seiner Selbstbestimmung bewusst werde, und dieselbe ausüben lerne, so würde doch hieraus nur folgen, dass verschiedenartige sittliche Triebfedern an das Subjekt gebracht werden, nicht aber, dass ihm auch Reize zum unsittlichen Handeln nahe treten; zur Erhaltung des Lebens mag wohl eine Verschiedenheit von Nahrungsmitteln, nicht aber der Genuss von Giften neben den gesunden Speisen nothwendig sein; dass sich der Wille durch sittliche Gegensätze entwickeln muss, erklärt sich nur dann, wenn seine Thätigkeit nicht diese einfache, naturnothwendige Folge der sittlichen Anlage, sondern durch ein Schweben zwischen entgegengesetzten möglichen Richtungen, durch eine freie Wahl bedingt ist.

Ist nun durch diese Erörterungen der Begriff der Wahlfreiheit in seiner Anwendung auf den menschlichen Willen gerechtfertigt, so ergiebt sich eben daraus auch die nähere Bestimmung dieses Begriffs. Wir haben eine Zufälligkeit des Willens zuerst nur überhaupt verlangt; jetzt hat sich auch gezeigt, worin diese Zufälligkeit ihren Grund hat, und wie weit sie geht. Das Erste in jedem Willensakt ist immer die Sollicitation durch einen gegebenen Antrieb, eine bestimmte Veranlassung. Diese Sollicitation geht aber nicht einfach nur nach Einer Seite hin, sondern durch die Mannigfaltigkeit der äusseren und inneren Zustände, in denen sich das Subjekt befindet, ist in jedem Augenblick eine Mehrheit von Antrieben gesetzt, welche die Thätigkeit desselben nach verschiedenen Seiten hin zu ziehen suchen. Der Willensakt selbst erfolgt nur dadurch, dass das Ich aus dem Gegebenen in sich selbst zurückgeht, sich als das Allge-

meine von seinen besonderen Zuständen unterscheidet, diese auf sich bezieht, und aus seiner Allgemeinheit heraus bestimmt. Dieses aber wäre nicht möglich, wenn die Thätigkeit des Ich nicht in der Art unabhängig vom Gegebenen wäre, dass sie nie blos das Produkt der vorangehenden Zustände, sondern immer zugleich auch das Setzen einer neuen Bestimmung, der Anfang einer neuen Reihe ist, d. h. wenn nicht zwischen die receptive Thätigkeit, in der wir die praktischen Antriebe in uns aufnehmen, und die produktive des Handelns ein Akt der freien Wahl in die Mitte träte. Weil aber dieser Akt eben nur diese Bedeutung hat, so ist er keine vom Gegebenen schlechthin unabhängige Thätigkeit, kein Sichbestimmen aus der reinen Indifferenz heraus; der Zustand des Subjekts ist vielmehr immer ein irgendwie bestimmter und seine Wahlfreiheit besteht nur darin, dass der Wille vermöge der Allgemeinheit seines Wesens über die besonderen Zustände, welche in jedem Augenblick seinen konkreten Inhalt bilden, übergreift, und von einer Thätigkeit zu einer andern, nicht als nothwendige Folge in jener enthaltenen, überzugehen die Macht hat. Die Willensthätigkeit ist aus diesem Grunde zwar an keinen bestimmten Inhalt schlechthin gebunden, aber irgend ein Inhalt muss ihr gegeben sein, und die Gesammtheit dessen, was dem Subjekt theils äusserlich durch die Erfahrung, theils innerlich durch seine Anlage und seinen Bildungszustand gegeben ist, bildet in der Art eine Schranke für seinen Willen, dass es wohl unter diesem Inhalt wählen, seine verschiedenen Elemente einzeln oder verknüpft zum Gegenstand seiner Thätigkeit machen und weiter entwickeln, aber nicht schlechthin darüber hinausgehen und einen völlig neuen Inhalt setzen kann. Auch diese Thätigkeit aber wird um so leichter von statten gehen, je ungehemmter der Inhalt, welchen das Subjekt durch dieselbe sich aneignet, mit dem schon vorher in ihm gesetzten zur Einheit zusammengeht, und daher die Macht der sittlichen Gewöhnung, die Continuität des Charakters, welche aber nichts destoweniger keine so absolute ist, dass nicht derselbe Wille, der einem Charakter seine Richtung gegeben hat, diese auch wieder zu ändern die Macht hätte.

Mit dieser Ansicht über die Willensfreiheit glaubt man nun meistens auch die weiteren Fragen, welche mit ihr zusammenhängen, über das Böse und die sittliche Weltordnung, im Sinn der ge-

wöhnlichen Vorstellung entschieden; in Wahrheit liegt jedoch hier, gerade unter jener Voraussetzung, eine Reihe von Problemen vor, zu deren Lösung diese von ferne nicht ausreicht. Wie sie wirklich zu lösen sind, sollen die zwei noch übrigen Artikel untersuchen.

V.

Die englische Uebersetzung des Lebens Jesu von Strauss.

Wenn der geistige Zustand einer Zeit nicht blos nach den Werken, die sie hervorbringt, sondern auch nach der Aufnahme dieser Werke beurtheilt werden muss, so ist die Stellung, welche sich die Mehrzahl der gegenwärtigen Theologen zu dem berühmten Leben Jesu giebt, gewiss sehr bezeichnend. Welches ungeheure Aufsehen erregte nicht diese Schrift bei ihrem ersten Erscheinen! wie rasch folgte eine Auflage der andern! wie nahm ihre Widerlegung mehrere Jahre lang fast die ganze Thätigkeit der Apologetik in Anspruch! Jetzt hat sich diese Aufregung, man kann nicht sagen, gelegt, aber von diesem Buch und seinen unmittelbaren Resultaten gegen eine ganze Parthei und Richtung gewendet; ja es ist so weit gekommen, dass nicht Wenige die Existenz jenes Werks völlig ignoriren, und nur wie von einer längst »überwundenen« Erscheinung davon sprechen. Etwa weil dasselbe wirklich überwunden, weil sein Standpunkt und seine kritischen Resultate widerlegt, oder andererseits so weit über sich selbst hinausgeführt sind, dass es nur als ein in der Ferne hinter uns liegender, der Geschichte anheimgefallener Anfang zu betrachten ist? Selbst wer überzeugt wäre, dass er wirklich weiter gekommen sei, würde doch nie vergessen dürfen, wie viel er jenem Meisterwerke der Kritik zu verdanken hat, und welche Masse von Vorurtheilen uns blos desshalb nicht mehr aufhält, weil sie ein Anderer vor uns weggeräumt hat; selbst ein solcher würde sich gestehen müssen, dass sein Standpunkt wesentlich derselbe ist, wie der des Lebens Jesu, wenn auch vielleicht weiter entwickelt und vervollständigt, wogegen die B. Bauer'sche Prätension eines ganz neuen Princips nur die kleinliche Eitelkeit an's Licht stellte, neben fortwährender Abhängigkeit von dem

bedeutenderen Vorgänger doch ein völlig Selbständiges und Originelles geben zu wollen, was dann natürlich nur dadurch möglich war, dass unwesentliche Abweichungen zu principiellen Differenzen aufgebläht, und selbst das Richtige und wirklich Fruchtbare, was zum Vorschein kam, durch sinnlose Uebertreibung unbrauchbar gemacht wurde. Indessen ist der Hauptgrund der bezeichneten Erscheinung nicht dieser wirkliche oder auch nur vermeintliche Fortschritt, sondern vielmehr das Gegentheil, die Flucht der Meisten vor einer gründlichen Beschäftigung mit der Kritik. Diese Flucht vor der fortschreitenden Wissenschaft ist überhaupt eines der bezeichnendsten Symptome der Zeit. Noch vor einigen Jahren glaubte die Parthei der theologischen Reaktion diese mit ihren eigenen Waffen bekämpfen zu sollen, wobei freilich wenig genug herauskam. Jetzt macht man es sich bequemer; man liest die Schriften gar nicht mehr, deren Widerlegung eine bedenkliche Aufgabe wäre, oder thut doch als ob man sie nicht gelesen hätte, man lässt etwa einige Jüngere den kleinen Krieg fortsetzen, um sich darin ihre Sporen zu verdienen, aber mit seiner Hauptmacht hat man die Winterquartiere bezogen; was nicht widerlegt werden kann, wird mit vornehmer Miene als ein Ueberwundenes und Verschollenes behandelt, und man hofft mit dieser beständigen Versicherung, dass der Feind längst geschlagen sei, weit mehr auszurichten, als mit den wirklichen Versuchen, ihn zu schlagen. Dabei verlässt man sich allerdings darauf, dass noch reellere Mittel in Bereitschaft stehen. Man darf nur eine Generation hindurch keinen Lehrer von missliebiger Denkweise anstellen, und den vorhandenen ihre Wirksamkeit möglichst verkümmern, zugleich den Warnungen vor derartigen Vorträgen und Schriften durch die sonstigen Mittel der kirchlichen Politik den nöthigen Nachdruck geben, und man kann hoffen, durch diese Blokade ohne die Gefahr eines offenen Kampfes den lästigen Feind auszuhungern oder nöthigenfalls *à la Pelissier* auszuräuchern. Dass dieses der eigentliche Feldzugsplan ist, wird bereits da und dort offen gestanden; Einzelne sind auch ehrlich genug, zu bekennen, dass sie die Theologie überhaupt von der selbständigen Wissenschaft abtrennen, und die Bildung der Theologen am Liebsten ferne von den Universitäten in der Weise eines Missionshauses betrieben sehen möchten; die Mehrzahl jedoch will weder so weit vorschreiten, noch mit ihren Hintergedanken, auch nur vor sich selbst, frei herausgehen; aber die Consequenz des herrschenden Systems ist offenbar keine andere. Ob freilich die Kritik auf diesem Wege zum Schweigen gebracht werden, und nicht vielmehr die Schleiermacher'sche Weissagung einer geistigen Aushungerung der Theologie in Erfüllung gehen wird, ist eine andere Frage. Dass unter diesen Umständen das Haupt-

werk der neuern Evangelienkritik nicht mehr die Beachtung findet, welche ihm fortwährend gebührte, ist nicht zu verwundern. Nur um so merkwürdiger ist es aber, dass gerade in diesem Augenblick anderwärts die Aufmerksamkeit auf's Neue darauf gelenkt wird. In den letzten Wochen wird in England eine Uebersetzung desselben in drei schön ausgestatteten Bänden ausgegeben worden sein, von der wir Proben zu Gesicht bekommen haben. Strauss selbst hat nach dem Wunsche derer, welche die Uebersetzung veranstalteten, eine kurze Vorrede in lateinischer Sprache dazu geschrieben, deren Abdruck er uns auf unsere Bitte gestattet hat. Da wir voraussetzen, dass dieselbe für unsere Leser nicht ohne Interesse sei, und das Buch selbst, dem sie voransteht, in Deutschland schwerlich viele Verbreitung finden dürfte, so lassen wir sie hier folgen:

»Certior factus ex Brittannia, librum meum, quem de vita Jesu XI abhinc annis composui, virorum ejusmodi studiis faventium cura in linguam Britannicam translatum, brevi illic in publicum proditurum esse, laetitia anxietate temperata commoveor.

»Nam ut gratulari sibi aequum est auctorem, cujus operi contigit, patriae terrae et linguae fines transgredi, ita sollicitudo eundem subeat necesse est, ne, qui domi placuit liber, foris displiceat, aut cujus inter populares vel adversariorum numero creverat auctoritas, apud exteros neglectus in obscuro maneat. Solum enim coelumque vix minore libri quam plantae periculo mutant. Et facilius quidem transtuleris opera in illis rebus versantia, de quibus inter diversas gentes communis quidam aut certe parum discrepans sensus obtinet: ut, quae poetae aut disciplinarum quas exactas dicunt periti proferunt, inter politiores hujus seculi nationes fere solent esse communia. Neque tamen vel hoc in librorum genere prorsus aequum Germano cum Britannis aut Gallis certamen. Facilius enim cum peregrina nostra quam illorum et lingua et indoles recipiat, longe frequentius poetae quoque illorum in nostram quam nostri in illorum linguas transferuntur. At Germanicum opus, in theologiae et philosophiae quasi confinio versans, si trajicere in Britanniam parat, ne illa quidem inter utramque gentem sensus et studiorum communione adjuvatur. Tam diversa enim utrimque via illae disciplinae processerunt, ut in theologia impii, in philosophia superstitiosi Britannis Germani iidem videamur. Cum iis, qui in Britannia ausi sunt, historias, Judaeorum et Christianorum religione sacratas, examini ut ajunt critico subjicere, nihil agendum esset, nisi ut Lockii sui et Humii principia philosophica, sicut ad reliquas omnes historias, ita ad illas etiam, quas legibus istis hucusque superstitio subtraxerat, adhiberent: in Germania ad hoc monstri res degeneraverat, ut superstitioni a theo-

logorum potissima parte derelictae philosophia sucurreret, critico ergo non simplex sanae philosophiae contra theologorum superstitionem, sed duplex et contra philosophorum ex sanioribus principiis deductas ineptas conclusiones, et contra theologorum propter philosophica ista auxilia ornamentaque inflatam atque induratam superstitionem certamen incundum esset. Ex hoc rei statu proprie Germanico natum opus meum, nominibus insuper atque opinionibus theologorum ac philosophorum nostratium refertum, nec scholarum etiam vocabula, quibus nostrae tantum aures assuevere, satis evitans, a Britannorum usu ingenioque non posse non abhorrere, tam probe scio, ut de translato in eorum linguam, licet interpretatio, quantum quidem ejus inspicere potuerim, et accurata et perspicua sit, et librum, quantum in ipsa est, popularibus commendet, num gaudendum mihi magnopere sit, mehercule nesciam.

»Accedit quod a primo libri mei ortu duo lustra et a recentissima etiam editione unum jam lustrum intercessit. Ut tum, quum inchoabam opus, via incedebam quam pauci ingressi, totam emensus nemo erat, ita per primum illud lustrum fere nullae nisi adversariorum voces audiebantur, principia mea negantium et historiam in Evangeliis vel meram vel levissima tantum erroris rumorisve adspersione tinctam contineri affirmantium, cum quibus non modo non disputandum, sed a quibus ne discendum quidem quidquam erat quod ad rem et ad librum vere emendandum pertineret. Proximo demum lustro viri vestigia mea non refugientes neque evitantes, sed persequentes, ubi ego substiteram longius progressi, rem revera juverunt atque promoverunt. Narationes in Evangeliis traditas, quas rerum vere ita gestarum esse persuadere mihi non potueram, mythorum in modo, qui inter antiquas gentes inveniuntur, aut in ore populi a minutis initiis coaluisse et eundo crevisse, aut a singulis, sed qui vere ità evenisse superstitiose in animum induxerant, fictas esse existimaveram. Quod ut sufficit explicandis plerisque eorum, quae dubitationem moventia tribus prioribus Evangeliis continentur: ita quarti Evangelii auctorem ad tuendas et illustrandas sententias suas haud raro meras fabulas scientem confinxisse, a Baurio, theologo Tubingensi doctissimo, nuper ita demonstratum est, ut critici me judicii rigori religiosius quam verius temperasse intelligam. Dumque prima a Christo secula accuratius perscrutantur, partes partiumque certamina, quibus nova ecclesia commovebatur, in apricum proferunt, narrationum haud paucarum, quas fabulas esse ego bene quidem perspexeram, sed unde ortae essent demonstrare non valueram, veram in illis primae ecclesiae motibus originem detegere theologis Tubingensibus contigit. Imperfectum igitur opus meum, ut solent rerum initia, non ob hoc tamen, quod sententiae deest, timerem, ne a Britannis sperneretur, nisi

formae etiam illud quod supra dixi peregrinum atque inusitatum accederet. Qui si suum Hennellium non audiverunt, de iisdem rebus cum Britannis Britannice agentem, quomodo audient, si quis Germanus surget, cujus liber cum sua lingua non potuerit cogitandi disputandique morem prorsus Germanicum exuere? Sed absit omen verbis meis, atque ut pridem in Germania, ita mox et in Britannia jaceat liber hic *εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον· ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.*"

Scribebam Heilbronnae, med. mense April. a. 1846.

Strauss.

Digitized by Google

Druckfehler (V. Bd. 1. u. 2. H.).

S. 128. Z. 13 von oben lies: ehe.
— — Z. 20 v. o. lies: wenn statt wem.
— — Z. 28 v. o. lies: דַּבָּא statt דַּבָא.
— — Z. 30 v. o. lies: Gewicht.
— 129. Z. 11 v. o. lies: כְּאֶפֶס.
— 281. Z. 2 v. o. lies: דרש.

Der Ursprung und Charakter des Lukas-Evangeliums
mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen.

Von

Dr. Baur.

Durch die Strauss'sche Evangelienkritik hat sich das Substanzialitätsverhältniss, in welchem der alten harmonistischen Ansicht zufolge die sämmtlichen vier kanonischen Evangelien zu einander stehen, für jeden, für welchen es überhaupt eine Kritik und kritische Resultate gibt, vollends in sich aufgelöst. Daraus ist für die Kritik eine neue Aufgabe entstanden. Es ist unmöglich, bei dem blos negativen Ergebniss stehen zu bleiben, dass die vier Evangelien in einem geschichtlichen Widerspruch zu einander stehen, in welchem sie sich gegenseitig mehr oder minder ausschliessen. Können sie nicht als substanzielle Einheit in der Weise zusammengenommen werden, dass in Ansehung des gemeinsamen geschichtlichen Stoffes nur ein quantitativer Unterschied unter ihnen stattfindet, so kann jedes derselben nur für sich, in seiner specifischen Qualität, betrachtet werden, und sie alle zusammen bilden eine Mehrheit von Darstellungen, in welchen derselbe Stoff nach der Verschiedenheit seiner Bearbeiter sich auf verschiedene Weise gestaltet und gleichsam individualisirt hat. Die Kritik hat daher bei jedem der vier Evangelien dieselbe Frage zu beantworten, wie es seinem eigenthümlichen Charakter nach und in seinem Unterschied von den andern aufzufassen und geschichtlich zu begreifen ist. Diese Frage selbst aber erhält ihren bestimmteren Sinn dadurch, dass man bei jedem dieser vier Evangelien, neben dem allgemeinen geschichtlichen Zweck, eine Darstellung der evangelischen Geschichte zu geben, auch noch nach seiner besonderen Tendenz fragen muss. Wären die vier Evangelien als rein ge-

schichtliche Urkunden zu nehmen, so würden sie auch in einem durchaus harmonischen Verhältniss zu einander stehen. Da nun aber ein solches Verhältniss zwischen ihnen herzustellen für schlechthin unmöglich gehalten werden muss, so kann der Grund ihrer Verschiedenheit nur darin liegen, dass sie mit dem allgemeinen Zweck einer geschichtlichen Darstellung noch einen besondern verbinden, welcher nur aus ihrem individuellen Charakter überhaupt erkannt werden kann. Was also jedes der vier Evangelien seiner ganzen Individualität nach ist, wie es sich von seinem innern Mittelpunkt aus zu dieser bestimmten Form der Darstellung der evangelischen Geschichte gestaltet hat, ist die Hauptfrage, mit welcher sich die Kritik auf dem Standpunkt, auf welchem sie gegenwärtig steht, in Betreff der Evangelien zu beschäftigen hat.

Ist einmal die Kritik zu diesem bestimmteren Bewusstsein der ihr vorliegenden Aufgabe gekommen, so wird sie, wie diess ganz natürlich ist, die Lösung derselben zuerst an denjenigen der vier Evangelien versuchen, welche sich durch ihre charakteristische Eigenthümlichkeit am meisten von den übrigen unterscheiden. Je mehr etwas in seinem specifischen Unterschied hervortritt, desto mehr reizt es von selbst, nach der Ursache einer solchen Erscheinung zu fragen, und desto festere Anhaltspunkte bietet es selbst zu seiner Beurtheilung dar. In diesem Falle sind wir nicht nur bei dem johanneischen Evangelium in seinem Verhältniss zu den drei synoptischen Evangelien, sondern auch bei dem Markus-Evangelium gegenüber den beiden andern synoptischen. Erwägt man bei dem letztern seine beinahe durchgängige Uebereinstimmung mit den beiden andern synoptischen Evangelien, von welchen es sich nur durch Auslassungen, Abkürzungen und einzelne specialisirende Nebenzüge unterscheidet, so kann man nicht im Zweifel darüber sein, dass es nur entweder das den beiden andern zu Grunde liegende Urevangelium, oder ein für einen bestimmten Zweck aus ihnen gemachter Auszug ist. Je mehr die eine dieser beiden Annahmen in der neuesten Zeit bis zu ihrer Spitze verfolgt worden ist, desto mehr sieht man sich nun durch die Unhaltbarkeit derselben zu der andern hinübergetrieben, und es trägt demnach auch in dem Markus-Evangelium die geschichtliche Darstellung den Charakter einer bestimmten Tendenz an sich. Noch entschiedener macht das johanneische Evangelium den Eindruck

einer solchen Schrift. Je grösser und durchgreifender seine Verschiedenheit von den drei übrigen Evangelien ist, desto unläugbarer kann dieselbe nur aus seiner eigenthümlichen Tendenz erklärt werden, und man wird daher auch nie mit der kritischen Frage über die Evangelien auf ein bestimmteres Resultat kommen können, solange man sich nicht vor allem über das Verhältniss des johanneischen Evangeliums zu den synoptischen genauer verständigt hat. Mag diess früher oder später geschehen, als ein Fortschritt dazu kann es schon jetzt angesehen werden, dass die neueste über den Ursprung und Charakter des johanneischen Evangeliums aufgestellte Ansicht, trotz des gegen sie von so manchen Seiten erhobenen Widerspruchs, noch immer keinen Gegner gefunden hat, welcher sie irgendwie mit erheblichen Gründen bestritten hätte, und es darf wohl schon hieraus der nicht zu kühne Schluss gezogen werden, dass die genauere Erforschung des eigenthümlichen Charakters dieses Evangeliums kaum ein anderes Resultat haben kann, als dass auch in dieser Beziehung sich die Unmöglichkeit immer evidenter herausstellt, auf den Standpunkt der alten Harmonistik zurückzugehen. Die neuere Kritik selbst aber folgt mit Recht im Bewusstsein ihrer schon gewonnenen Resultate ihrem innern, sie weiter führenden Zuge, wenn sie nun auch die beiden noch übrigen Evangelien, das des Matthäus und Lukas näher in's Auge fasst, und die dieselben betreffende Frage der Evangelienkritik besonders vom Standpunkt des noch am wenigsten untersuchten Lukas-Evangeliums aus zu verfolgen sucht. Dem Matthäus-Evangelium hat theils sein so vielfach bezeugtes Verwandtschaftsverhältniss zum alten Hebräer Evangelium, theils seine so offen ausgesprochene judaisirende Tendenz, neben seiner so sichtbar auf die Zusammenstellung des materiell Zusammengehörenden berechneten Anlage, die kritische Aufmerksamkeit noch mehr zugewandt als dem Lukas-Evangelium, in Ansehung dessen man bei der einfachen Voraussetzung der Thatsache stehen bleiben zu dürfen glaubte, sein Verfasser Lukas sei ein Pauliner gewesen, dessen Paulinismus sich in einzelnen Ausdrücken und Wendungen und besonders auch in der Vorliebe zu erkennen gebe, mit welcher er einige von Matthäus übergangene Parabeln, wie die vom verlorenen Sohn und vom Pharisäer und Zöllner, in seine Evangelienschrift aufgenommen habe. Tiefer drang zuerst in den Gegenstand der das Lukas-Evangelium be-

treffenden Frage die Abhandlung des Herausgebers der theologischen Jahrbücher ein: „Ueber den dogmatischen Charakter des dritten Evangeliums. Mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältniss zur Apostelgeschichte und zum Johannesevangelium“ [1]). Von dem für die Apostelgeschichte festgestellten Gesichtspunkt aus suchte Zeller zu zeigen, dass das Evangelium mit jener nicht nur, wie schon die Sprache zeige, Einen Verfasser, sondern auch Einen Zweck habe; wie dort die Geschichte der jerusalemitischen Gemeinde und des Paulus, so sei hier die Geschichte Christi selbst im Sinne der Vermittlung zwischen Judaismus und Paulinismus behandelt; Christus sei aufgefasst und dargestellt als der jüdische Messias, dessen wesentliche Bestimmung aber darin liege, dass durch ihn das messianische Heil von den unglaubigen Juden auf die Glaubigen unter den Heiden übergehe. In dieser Beziehung mache sich zunächst eine dem Judaismus zugekehrte Seite des Evangeliums bemerklich, die dem Judaismus gemachten Zugeständnisse haben jedoch nur den Zweck, dafür von ihm als Gegengabe das weit bedeutendere, die Anerkennung des paulinischen Universalismus, zu verlangen. Als ein Mann der Vermittlung habe der Verfasser des Evangeliums auch den Paulinismus nicht streng durchgeführt. Den paulinischen Universalismus zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, sei sosehr der Zweck seiner Schriften, dass auch die Aufnahme einzelner unpaulinischer und das Zurücktreten wichtiger paulinischer Elemente aus dieser universalistischen Tendenz zu erklären sei; selbst wenn er die dogmatischen Voraussetzungen des Universalismus fallen lasse, geschehe diess nur, um seine praktische Durchführung, die wirkliche Vereinigung von Juden und Heiden zu Einem Ganzen, die Bildung einer allgemeinen Kirche zu erleichtern. Diese allgemeine Ansicht vom Ursprung und Charakter des dritten Evangeliums ist in der genannten Abhandlung an den charakteristischen Zügen des Evangeliums grösstentheils so treffend nachgewiesen worden, dass dieselbe, wenn sie auch erst näher modificirt und weiter ausgeführt werden muss, doch schon als eine sichere Grundlage für die weiteren Untersuchungen anzusehen ist. Auch Schwegler konnte daher nur auf dieser Grundlage fortbauen, als er in seinen umfassenden Untersuchungen über

1) Theol. Jahrb. 1843. S. 59 f.

das nachapostolische Zeitalter dem Lukas-Evangelium seine Stelle unter den paulinisch conciliatorischen Schriften anwies, und seine kritischen Ergebnisse in dem Gesammturtheil zusammenfasste: das dritte Evangelium habe zum schriftstellerischen Motiv die Absicht einer Vermittlung zwischen jüdischem und paulinischem Christenthum; seiner Grundanschauung und seinem Grundcharakter nach paulinisch suche es dabei doch, jener Tendenz getreu, das Paulinische überall an Judenchristliches anzuknüpfen, ebenso aber auch umgekehrt das Judenchristliche in's Paulinische hinüberzuleiten [1]. Einen hievon ziemlich weit abliegenden Weg scheint zwar der ungenannte Verfasser der Schrift: „die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander. Ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben“ (Leipz. 1845), einzuschlagen; wir werden jedoch in der Folge sehen, dass seine Untersuchungen, welche schon darum hier alle Beachtung verdienen, weil sie gleichfalls das Lukas-Evangelium zum Hauptgegenstand ihres kritischen Interesses machen, sobald sie von ihrer Excentricität auf ihren wahren Mittelpunkt zurückgeführt werden, sich von selbst in die schon gewonnene Grundanschauung einreihen werden.

Indess ist die Frage über die Tendenz des Lukas-Evangeliums nur die Eine Seite der dasselbe betreffenden kritischen Frage. Wie man den Charakter des Matthäus-Evangeliums nicht untersuchen kann, ohne auf sein Verhältniss zum Hebräer-Evangelium zurückzugehen, so scheint es sich auf ganz analoge Weise mit dem Lukas-Evangelium zu verhalten. Man kann zu keinem entscheidenden Resultat über dasselbe kommen, ehe man bestimmter weiss, in welchem Verhältniss es zum marcionitischen Evangelium steht. Schon Schwegler hat sich veranlasst gesehen, auf diese Frage zurückzugehen und die gewöhnliche Ansicht einer neuen Prüfung zu unterwerfen, welche ihm an der Hand der vorliegenden Urkunden und Ueberlieferungen die Ueberzeugung gab, dass es in keinem Fall eine Verstümmelung unsers Lukas gewesen sei. Diese durch Hahn und Olshausen zur stehenden Voraussetzung gewordene Annahme, — ursprünglich nur eine unkritische Voraussetzung von Irenäus und Tertullian auf den Grund von ebenfalls unkritischen und unhistorischen Voraussetzun-

1) Nachapost. Zeitalter Th. 2. S. 39 f.

gen — ermangle sosehr aller innerlichen Haltung, sosehr aller Durchführbarkeit, sie verwickle sich in solche Widersprüche, Unklarheiten und Unzulänglichkeiten, dass man beim ersten Versuche, die Eigenthümlichkeiten des marcionitischen Evangeliums daraus zu erklären, davon abzustehen sich genöthigt sehe [1]). Eben diese Ansicht, für welche Schwegler aus dem marcionitischen Evangelium eine Reihe sehr augenscheinlicher Beweise beigebracht hat, ist neuestens von Dr. A. Ritschl in der sehr beachtenswerthen Schrift: das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lukas (Tübingen 1846) in weiterem Umfange begründet und ausgeführt worden. Beide Gegner der bisherigen Ansicht haben das Verfahren Hahn's zur Begründung der Verstümmelungshypothese als ein völlig principloses nachgewiesen. Während aber Schwegler bei dem Mangel älterer und bei der theilweisen Unbrauchbarkeit späterer Quellen mit Bestimmtheit nur so viel behaupten will, ein verstümmelter Lukas sei das Evangelium Marcions, wie es sich auch sonst damit verhalten möge, in keinem Falle gewesen, sondern, was hieraus unmittelbar folge, eine von unserem dritten Evangelium unabhängige Evangelienschrift, dass es aber geradezu Quelle und Grundlage des Lukas gewesen, näher, dass der Verfasser des dritten Evangeliums es katholisirt und durch Beimischung judenchristlicher Stücke ein Gleichgewicht seiner Elemente herzustellen versucht habe, im Interesse einer Vermittlung zwischen der paulinischen und petrinischen Richtung — diese weitere Annahme, wenn auch im höchsten Grade für wahrscheinlich, doch nicht für streng erweislich halten will [2]), ist dagegen gerade diess, dass das marcionitiscbe Evangelium als unabhängige Quellenschrift nur der Grundstamm unsers Lukas-Evangeliums sein könne, der Hauptpunkt, welchen Ritschl in's Auge fasst, um die Untersuchung über das marcionitische Evangelium zu einem bestimmteren Resultat fortzuführen. Die Inkonsequenz der Methode, bemerkt er, welche der Hahn'schen Hypothese eigen sei, begründe das Recht, ihr wiederum die Semler-Eichhorn'sche Ansicht entgegenzusetzen, dass das von Marcion gebrauchte Evangelium ein unabhängiges und älter als der kanonische Lukas gewesen sei. Ob hiemit schon die andere An-

---

1) Nachapost. Zeitalter Th. 1. S. 260 f.

2) A. a. O. S. 284.

nahme Eichhorn's, dass nämlich das Evangelium Marcions eine Quellenschrift des kanonischen Lukas gewesen sei, zusammenfallen dürfe, könne nur aus der weitern genauern Untersuchung sich ergeben. Jedoch müssen wir von der Möglichkeit auch der zweiten Eichhorn'schen Annahme ausgehen, da die Ursprünglichkeit der kürzern Schrift sich nur dadurch werde nachweisen lassen, dass sich an den ihr fehlenden Abschnitten Spuren einer spätern Ueberarbeitung durch einen Zweiten vorfinden. Die Merkmale, wodurch sich Ueberarbeitungen zu erkennen geben, seien in den meisten Fällen Verstösse gegen den Zusammenhang mit den Abschnitten, zwischen welchen oder in welche Anderes, Fremdartiges eingeschoben sei, da ein Ueberarbeiter, welcher nicht das Ganze neu reproducire, sondern nur geringe Veränderungen und Vermehrungen anbringe, der Gefahr kaum entgehen könne, den Zusammenhang bisher gut geordneter Stücke zu zerreissen, oder einander widersprechende Stücke neben einander zu stellen [1]). Auf diesem Princip, welchem zufolge die Abschnitte des Lukas, welche in Marcions Evangelium gefehlt haben, darauf angesehen werden, ob sie gut in den Zusammenhang passen, oder ob sie nicht vielmehr das Gepräge an sich tragen, von einem zweiten Ueberarbeiter herzurühren, beruht die Untersuchung Ritschl's, und den Hauptbestandtheil derselben bildet demnach die Erörterung derjenigen Abschnitte, in welchen sich die Spuren eines solchen Mangels an Zusammenhang nachweisen lassen.

Hiemit ist kurz der neueste Stand der Untersuchungen über das marcionitische Evangelium bezeichnet. Je schärfer die Frage bestimmt ist, eine um so nähere Beziehung hat sie auf das Lukasevangelium, und es ist klar, dass über den schriftstellerischen Charakter dieses Evangeliums kein sicheres Urtheil gefällt werden kann, ehe man darüber im Reinen ist, ob nicht auf dem Grunde des marcionitischen Evangeliums in unserem kanonischen Lukas zwei wesentlich verschiedene Bestandtheile zu unterscheiden sind.

1. Das marcionitische Evangelium.

Wir versetzen uns unmittelbar in den Mittelpunkt der Ritschl'schen Untersuchung, wenn wir sogleich nach den Beweisen für die

1) Ritschl a. a. O. S. 55 f.

Behauptung fragen, dass die Stellen unseres Lukas-Evangeliums, welche durch Marcion eine Verstümmelung erlitten haben sollen, auffallende Spuren von Zusammenhangslosigkeit an sich tragen, zum deutlichen Beweis, dass hier nicht sowohl etwas Ursprüngliches hinweggekommen, als vielmehr etwas Fremdartiges hineingesetzt worden, durch dessen Entfernung der ursprüngliche Zusammenhang wieder hergestellt wird. Ritschl hat sich nicht nur in diesem Theile seiner Abhandlung, in welchem er hauptsächlich als Gegner der Hahn'schen Ansicht auftritt, als einen sehr gewandten und scharfsinnigen Kritiker gezeigt, sondern auch den Beweis seiner Behauptung im Ganzen auf eine befriedigende Weise geführt; die Natur der Sache aber bringt es mit sich, dass unter den von ihm behandelten Stellen ein ziemlich grosser Unterschied ist. Bei Manchen wird allerdings der Zusammenhang durch Weglassung der Worte, welche nach der ausdrücklichen Angabe der Kirchenväter bei Marcion gefehlt haben, klarer und natürlicher, bei andern aber ist diess nicht in dem gleichen Grade der Fall, und ebenso giebt es auch solche, bei welchen der Zusammenhang zwar durch Weglassung zu gewinnen scheint, dagegen aber der überhaupt diese Untersuchung sosehr erschwerende Umstand eintritt, dass man nicht mit Sicherheit weiss, wie Marcion's Text lautete, und nur aus dem Stillschweigen Tertullians auf eine Lücke in demselben schliesst. Indess, wenn es auch nur einige Stellen giebt, welche ein sehr sprechendes Zeugniss für die Wahrheit der aufgestellten Behauptung geben, so erhält man schon dadurch einen festen Punkt, von welchem aus man auf dem Wege der Induktion weiter gehen kann.

Ob es also solche Stellen giebt, muss zuerst gefragt werden. Gleich die erste Stelle, an welcher nach der einen eigenen Abschnitt für sich bildenden Kindheits-, Tauf- und Versuchungsgeschichte eine Differenz zwischen dem marcionitischen Text und dem unsrigen sich herausstellt, 4, 16—37., scheint sehr zur Bestätigung der Idee Ritschl's zu dienen. Marcions Evangelium begann mit 4, 31—37. darauf folgt dann erst 16 f. Werden diese beiden Abschnitte 4, 31—37. und 4, 16 f. so umgestellt, und eben dadurch in ihr ursprüngliches Verhältniss zurückgestellt, so hebt sich dadurch von selbst die Schwierigkeit, dass V. 23. von *γενόμενα εἰς Καπερναούμ* die Rede ist, ehe noch nach unserem Text etwas in Kapernaum geschehen ist. Sind die *γενόμενα εἰς Καπερναούμ* zum Besten der Bewohner Ka-

pernaums geschehene Heilungswunder, so passt ja diess ganz auf die V. 33. erzählte Begebenheit, aber ebendesswegen sollte die Erzählung derselben nicht nachfolgen, sondern vorangehen. Für unpassend hält man ferner den Ausspruch, dass kein Prophet in seinem Vaterlande willkommen sei, V. 24. und Ritschl weist das Unpassende desselben an dieser Stelle noch bestimmter nach. Darf man nun annehmen, dass sowohl dieser Ausspruch als das unmittelbar darauf Folgende bis V. 27. ursprünglich gefehlt habe, so scheint sich auch dadurch ein weit besserer Zusammenhang herzustellen. Nur kann, wie sich von selbst versteht, der bessere Zusammenhang erst dann als entscheidendes Moment gelten, wenn man abgesehen davon zu der Annahme berechtigt ist, die den Zusammenhang erschwerenden Worte haben in Marcion's Text gefehlt. Diese Annahme stützt sich aber hier nur darauf, dass Tertullian mit seiner Bemerkung: *merito unius proverbii ejectus refertur*, das auf V. 23. Folgende auszuschliessen scheint. Es ist jedoch, wenn auch wahrscheinlich, nur ein Schluss, und wenn Ritschl bemerkt, der Entschluss Jesu der in der Anführung des Beispiels des Elias angedeutet sei, die Juden zu verlassen und sich den Heiden zu widmen, sei durch den von dem Concipienten nun einmal vorausgesetzten Widerstand der einzigen Nazarethaner nichts weniger als gerechtfertigt, so kann man dagegen sagen, auch die Erbitterung und die Gewaltthat der Nazarethaner sei nicht gehörig motivirt, wenn Jesus nichts weiter sagte, als was wir V. 23. lesen.

Es muss daher mit Recht an den kritischen Kanon Ritschl's die Forderung gemacht werden, dass er sich vor allem an solchen Stellen erprobt, über deren Nichtvorhandensein in Marcion's Text wir ein bestimmtes Zeugniss haben. Eine solche Stelle ist, 11, 29 — 32. wo Epiphanius die Worte V. 29. εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου bis πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε bestimmt als fehlend bezeichnet. Hier glaubt Ritschl stelle sich in Marcion's Text ohne V. 29 — 32. folgender guter Zusammenhang dar: Nachdem Jesus die Zeichenforderung des Volks abgewiesen, mache er sich selbst den Einwurf, dass er, wenn er wirksam sein und ein Licht anzünden wolle, sich nicht verbergen dürfe, sondern offen auftreten müsse. Hiedurch werde er veranlasst, den wahren Zweck seiner Thätigkeit V. 35. auszusprechen, indem er zugleich zu dieser Bezeichnung seiner das Innere be-

treffenden Wirksamkeit durch denselben Ausdruck λύχνος überleite, der vorher mehr im Sinne einer äussern Wunderwirkung genommen sei. Man muss gestehen, wenn die Worte V. 33 f. οὐδεὶς (δὲ muss dann fehlen) λύχνον ἅψας u. s. w. mit dem Vorhergehenden in Verbindung gebracht werden sollen, schliessen sie sich in dem angegebenen Sinne besser an σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ an, als an das weiter Folgende V. 30—32. Wir sehen aber auch aus dieser Stelle wie schwierig es ist, den Zusammenhang zum Kriterium des Ursprünglichen und Eingeschobenen bei einer Schrift zu machen, in welcher, wie diess ganz besonders bei dem Lukas-Evangelium der Fall ist, so Vieles, aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen, in eine blos zufällige Verbindung gebracht ist. Der Zusammenhang zwischen der Verweigerung des Zeichens und der bildlichen Rede vom λύχνος bleibt immer ein sehr unsicherer, und es ist kaum zu glauben, dass überhaupt beides ursprünglich in einem engeren Zusammenhang mit einander stund. Muss man den Zusammenhang erst so künstlich suchen, so macht es keinen so grossen Unterschied aus, ob auch noch eine Stelle, wie die V. 30—32. folgende dazwischensteht. Weit mehr als der Zusammenhang spricht daher für die Wahrscheinlichkeit, dass sie nicht erst von Marcion ausgestossen worden ist, sondern ursprünglich nicht in dem Texte stund, dass sie überhaupt ganz das Aussehen einer Interpolation hat, zu welcher die Parallelstelle bei Matthäus leicht die Veranlassung geben konnte.

Derselbe Fall ist bei einer andern Stelle desselben Kap. Nach des Epiphanius ausdrücklicher Angabe fehlten bei Marcion Kap. 11. die V. 49—51. Ritschl sieht auch diese Stelle vor allem auf ihren Zusammenhang an, und bemerkt in dieser Beziehung: Bei Lukas werde V. 48. anders als bei Matthäus in der Parallelstelle 23, 34 f. schon das Bauen der Prophetengräber selbst direkt als Schuld der Pharisäer angesehen, ohne dass die Absicht erwähnt würde, welche die Pharisäer dabei doch hatten, die Verbrechen ihrer Väter zu sühnen. Jene Fassung des Gedankens bei Lukas sei also in Vergleich mit Matthäus entschieden hart. Doch sei es möglich, einen gewissen Zusammenhang in den Versen zu finden. Dagegen sei es äusserst schwierig, einen Zusammenhang zwischen V. 48. und dem folgenden Abschnitt herzustellen. Aus dem von den Pharisäern erklärten Wohlgefallen an den Thaten ihrer Väter soll folgen, dass die σο-

φία θεῦ gesagt habe: ἀποςελῶ u. s. w. Wie hart sei es aber, dass aus dem so künstlich vermittelten Vorwurf des Wohlgefallens an alten Verbrechen die Vorhersagung neuer folgen solle. Mir erscheint die Stelle etwas anders und ich kann, was V. 48. betrifft, keinen so grossen Unterschied zwischen Lukas und Matthäus finden. Auch bei Matthäus ist ja der Sinn der Stelle: durch alles, was die Pharisäer an den Gräbern der Propheten thun, verewigen sie nur das Andenken an die an ihren Vätern haftende Schuld, sie stellen sich dadurch selbst als die Söhne der Prophetenmörder dar, auf welchen dieselbe Schuld liege, wie auf ihren Vätern, alles also, was sie äusserlich thun, setze nur um so mehr den zu ihrem Wesen gehörenden Widerspruch des Aeussern und Innern in's Licht. Eben diess ist auch der Sinn bei Lukas V. 47 u. 48. Wenn es nun bei Lukas weiter heisst: διὰ τῦτο καὶ u. s. w. so ist zwar der Zusammenhang nicht weiter explicirt, aber wenn wir auch διὰ τῦτο in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen: desswegen, d. h. weil es nun einmal so ist, dass ihr durch euer eigenes Thun nur an eure Schuld mahnt, selbst von der Schuld zeuget, die von euren Vätern her, den Prophetenmördern, auf euch liegt, so sagt in eben dieser Beziehung (διὰ τῦτο) die Weisheit Gottes, an den Propheten und Aposteln, die zu euch geschickt werden, werden sich die Verbrechen eurer Väter wiederholen und das Maas der von Anfang an auf euch liegenden Schuld wird voll werden, — so ist hierin wenigstens keine solche Härte und kein solcher Mangel an Zusammenhang, dass man aus dem Nichtvorhandensein der Stelle bei Marcion schliessen müsste, sie habe ursprünglich gar nicht in diesem Zusammenhang stehen können. Vielmehr giebt sich die Stelle, wenn wir alles zusammennehmen, die durch διὰ τῦτο in jedem Falle sehr äusserlich gemachte Anknüpfung, den Inhalt der Stelle, in welcher nur weiter ausgeführt wird, was zuvor schon für den Zweck dieser gehäuften ὐαὶ energisch genug gesagt ist, das Verhältniss zu Matthäus, und besonders auch noch die eigene Erwähnung der σοφία θεῦ, unter welcher, wie Ritschl richtig bemerkt, nur Jesus verstanden werden kann (so dass demnach diese Jesu in den Mund gelegten Worte eigentlich eine auf seinen Ausspruch bei Matthäus hinweisende Citationsformel sind), deutlich genug als eine Interpolation zu erkennen, welche den Zusammenhang zwar nicht unmöglich macht, aber für denselben auch sehr leicht entbehrlich ist.

Anders verhält es sich dagegen bei der Stelle 12, 6. 7., wo gewiss erst durch Weglassung der beiden bei Marcion fehlenden Verse (bei der Zusammengehörigkeit der beiden Verse kann das Zeugniss des Epiphanius, dass V. 6 gefehlt habe, für beide auch von Tertullian verschwiegene Verse gelten) der natürliche ursprüngliche Zusammenhang hergestellt wird. Es ist durchaus nicht klar, wie das, was V. 6 u. 7 über die Sperlinge und Haare gesagt wird, zur Motivirung der Furcht vor Gott dienen soll, man kann daher diese Verse nur als ein nicht blos entbehrliches, sondern sogar den Zusammenhang störendes Einschiebsel ansehen. Nicht mit demselben Grunde behauptet Ritschl diess auch von V. 33. 34 desselben Kapitels, da man nicht nöthig hat, bei den in dieser ganzen Stelle gegebenen Ermahnungen einen so strengen Zusammenhang anzunehmen (V. 35 muss ja nicht gerade auf das Vorbergehende bezogen werden, es kann auch eine neue Gedankenreihe beginnen), und überdiess nur aus dem Stillschweigen Tertullian's auf das Fehlen dieser Verse bei Marcion geschlossen wird.

Eine der bemerkenswertheren Stellen ist 13, 28., wo Marcion, wie Epiphanius und Tertullian bezeugen, nicht nur statt: *ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσ.* u. s. w. las: *ὅταν ὄψησθε πάντας τὺς δικαίυς ἐν τῇ βασιλείᾳ τῦ θεῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένυς καὶ κρατυμένυς ἔξω*, sondern auch den ganzen folgenden Abschnitt bis zum Ende des Kapitels in seinem Texte nicht hatte. Mit Recht macht hier Ritschl für Marcions Lesart den bessern Zusammenhang geltend. Nach dem Gang und der Anlage der ganzen Rede stehen schon als die Wenigen, welche durch die enge Pforte gelangen, den *ἐργάται τῆς ἀδικίας* passender als Abraham, Isaak u. s. w. die *πάντες δίκαιοι* gegenüber, noch fremder aber ist dem Charakter der Rede der im gewöhnlichen Text folgende Gegensatz der verstossenen Juden, und der statt derselben in das göttliche Reich eintretenden Heiden. Da nun das Folgende V. 31—35 sich von selbst als eine nicht am besten Orte gemachte Interpolation zu erkennen giebt, so kann man auch das Vorhergehende nur für eine dem Zusammenhang unangemessene Zusammenarbeitung der Stelle Matth. 8, 11. 12 mit dem ursprünglichen, dem Marcion vorliegenden Texte halten. Noch entschiedener ist der Zusammenhang für den marcionitischen Text 16, 16—18. Die Erklärer verzweifeln hier ganz an der Möglichkeit der Nachwei-

sung eines Zusammenhangs. Liest man mit Marcion (wie aus Tertullian zu sehen ist) statt τῦ νόμυ, wie es in unserem Texte V. 17 heisst: τῶν λόγων μου, so ist „der wohlgeordnete Sinn der Stelle, dass das Gesetz sein Ende gefunden habe, aber die Worte des Herrn ewige Geltung haben, als deren Probe eben die neue Bestimmung über die Unauflöslichkeit der Ehe angeführt wird.“ Man könnte nur an dem Ausdruck τῶν λόγων μυ κεραία noch Anstoss nehmen, da der Ausdruck κεραία zwar für das geschriebene Gesetz ganz passend ist, nicht aber ebenso für die λόγοι Jesu, welche in dem Sinne, in welchem sie hier genommen werden müssen, doch nicht wohl in der Form des geschriebenen Buchstabens gedacht werden konnten. Es hängt diess aber damit zusammen, dass überhaupt der Verfasser des dritten Evangeliums schon in der Form, in welcher es dem Marcion vorlag, dem νόμος den λόγος θεῦ oder die λόγοι des Herrn substituirte. Wurden so die Worte des Herrn ganz an die Stelle des Gesetzes gesetzt, so konnte auch gar wohl ihre unvergängliche Dauer mit dem sonst vom Gesetze gebrauchten Ausdruck bezeichnet werden, und es kann uns demnach auch diess nicht abhalten, die Ursprünglichkeit der marcionitischen Lesart in dieser Stelle anzuerkennen.

Nicht minder bewährt sich die Richtigkeit des von Ritschl aufgestellten Gesichtspunkts an zwei andern Stellen, welche hier hervorgehoben zu werden verdienen, 20, 19. und 21, 17 f. In der erstern Stelle muss die ungeschickte Stellung des letzten Satzes ἔγνωσαν γὰρ u. s. w. auffallen. Es soll der Grund angegeben werden, warum die Hohepriester und Schriftgelehrten Jesu nachgestellt haben. Der Satz bezieht sich daher nur auf die Worte καὶ ἐζήτησαν u. s. w., nicht aber auf die unmittelbar vorangehenden καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαὸν, und es kann daher nur störend für den Zusammenhang sein, dass dieser letztere Satz zwischen den beiden andern steht. Da nun Marcions Text, wie wir aus Epiphanius sehen, die Parabel von den rebellischen Weingärtnern gar nicht hatte, so schlossen sich bei ihm die Worte: καὶ ἐζήτησαν — τὸν λαὸν ganz passend an V. 8 an, und es ist klar, dass der Ueberarbeiter jenen Zusatz, welchem er keine andere Stelle zu geben wusste, als am Schlusse, nur mit Rücksicht auf die eingeschobene Parabel machte, welche ihm diese Bemerkung noch zu erfordern schien, da Jesus die Hohepriester

und Schriftgelehrten in der Parabel nur auf verdeckte Weise angriff. Auch in der zweiten Stelle 21, 17 f. stellt sich der Zusammenhang sogleich her, sobald man V. 18, welchen Marcion gleichfalls nach Epiphanius nicht las, aus dem Texte herausnimmt, in welchem er, wie Ritschl richtig bemerkt, ohne vernünftigen Zusammenhang mit seiner Umgebung ist, indem er ja den vorangehenden Worten V. 16 und 17 geradezu widerspricht. Diese beiden Stellen wären demnach, auf den Zusammenhang, in welchem sie in unserem Texte stehen, angesehen, schlagende Beweise für die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes.

Anders möchte dagegen über zwei andere Stellen zu urtheilen sein, welche nach Ritschl in dieselbe Kategorie gehören sollen, 19, 9 und 20, 37. 38. In der erstern Stelle nimmt Ritschl mit Hahn an, die Worte *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐςι*, haben bei Marcion gefehlt, und argumentirt gegen sie scharfsinnig so: der *υἱὸς Ἀβραάμ* sei eine dogmatische Kategorie der paulinischen Dialektik (Röm. 4, 26), welche wir bei Jesus nicht voraussetzen dürfen, welcher nach dem einfachen Grundsatze V. 10 *ἦλθεν ὁ υἱὸς — τὸ ἀπολωλὸς* handle. Dieser Grundsatz schliesse die Rechtfertigung Jesu durch die Worte *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐςι*, nicht nur aus, sondern widerspreche denselben sogar deutlich. Denn sei Zacchäus ein Sohn Abrahams, so sei er es durch den Glauben im paulinischen Sinn. Dann sei er aber auch nicht mehr *ἀπολωλὼς*, und dennoch sollte ihn Jesus mit den unmittelbar folgenden Worten so bezeichnen? Schon mit dem Letztern möchte zu Viel gesagt sein, da die subjektive Vermittlung zwischen dem Verlorenen und Gefundenen doch nur der Glaube sein kann, aber auch die Richtigkeit der Argumentation selbst ist nicht zuzugeben. Denn gesetzt auch, der *υἱὸς Ἀβραάμ* lasse die paulinische Dialektik nicht verkennen, warum sollen wir denn dieselbe nicht auch schon bei dem paulinischen Verfasser des marcionitischen Evangeliums voraussetzen dürfen? Aber es ist ja auch 13, 16 in einem, keinen Zweifel zulassenden Abschnitt in demselben Sinne, wie hier von einem Sohne Abrahams, von einer Tochter Abrahams die Rede. Es kommt diess um so mehr in Betracht, da man überdiess nur aus dem Schweigen Tertullian's auf das Fehlen jener Worte bei Marcion schliesst. Aus demselben Grunde kann man auch, was die zweite Stelle betrifft, das Zeugniss des Epi-

phanius, dass Marcion Kap. 20 die Verse 37. 38 nicht gelesen habe, nicht dadurch verstärken, dass der Satz *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι*, dessen logische Stellung Ritschl mit nicht sehr stichhaltigen Subtilitäten bestreitet, durch seine Aehnlichkeit mit paulinischen Sentenzen denselben Ueberarbeiter verrathe, von welchem der Satz 19, 9 herrühre. Man könnte nur etwa bei der Gleichartigkeit der beiden Sätze, da der zweite in jedem Fall dem Ueberarbeiter angehört, um so wahrscheinlicher finden, dass auch der erste von derselben Hand herrührt. Doch möchte auch dieser Schluss nicht sicher genug sein.

Die bisherige Erörterung betrifft die erste Hauptklasse der Stellen, aus welchen auf das Verhältniss des marcionitischen Evangeliums zu unserem kanonischen Lukas zu schliessen ist. Es sind durchaus Stellen, welche den Charakter von Interpolationen an sich tragen, und mehrere derselben scheinen dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, so fremdartig zu sein, dass man kaum annehmen kann, sie haben schon ursprünglich zu demselben gehört. Ist mit Recht vorauszusetzen, dass von zwei Texten derjenige, welcher den natürlicheren, einfacheren, logisch geordneteren Zusammenhang darbietet, und nichts enthält, was in den Gedankengang störend eingreift, der ursprüngliche ist, so muss man sich ohne Zweifel schon auf dem Grunde der vorliegenden Data für die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes in seinem Verhältniss zu dem des kanonischen Lukas entscheiden. Da Marcion, wie Ritschl gegen Hahn durchaus sehr befriedigend gezeigt hat, nicht aus dogmatischen, in seinem System liegenden Gründen solche Veränderungen, wie hier geschehen sein müssten, vorgenommen haben kann, so kann sein Text nur der von ihm schon vorgefundene sein, und alle Differenzen zwischen seinem Text und dem unsrigen können nur als Interpolationen einer spätern Hand angesehen werden. Aber könnte nicht Marcion, wenn auch nicht in Gemässheit seines Systems, doch aus denselben kritischen Gründen, welche uns bestimmen, seinen Text für den ursprünglichen zu halten, aus unserem schon vorgefundenen kanonischen Lukas die Stellen ausgestossen haben, durch welche sich sein Text von dem unsrigen unterschied? Hiemit würden wir nur unsere jetzige Kritik in die alte, ihr noch ganz fremde Zeit verlegen, und doch wieder darauf zurückkommen müssen, dass der von Marcion kritisch wiederhergestellte Text auch wirklich der ursprüngliche ist.

Je bedeutender die Zahl und der Umfang der bei Marcion fehlenden Abschnitte ist, und je weniger in ihrer Beschaffenheit selbst ein befriedigender Grund ihrer erst durch Marcion geschehenen Auslassung sich nachweisen lässt, desto grösser wird die Wahrscheinlichkeit, dass wir hier zwei verschiedene Recensionen eines und desselben Textes vor uns haben, deren Dasein sich nur daraus erklären lässt, dass der ursprüngliche Text durch hinzugekommene Zusätze zu seinem jetzigen Umfang sich erst erweitert hat. Die zweite Hauptklasse von Stellen, aus welchen auf das wahre Verhältniss des marcionitischen Evangeliums zu unserem kanonischen zu schliessen ist, bilden daher diejenigen, in welchen die Differenz grössere Stücke betrifft, welche für sich ein kleineres Ganzes ausmachen. Lässt sich zum wenigsten auch nur so viel darthun, dass sie ebensogut erst durch einen spätern Ueberarbeiter hinzugekommen, als durch Marcion hinweggekommen sind, so fügen sie sich von selbst als Interpolationen unter die Einheit desselben Gesichtspunkts, unter welchen die Stellen der ersten Klasse gestellt werden müssen. Es gehören hieher folgende längere Abschnitte: 1) die Kindheits-, Tauf- und Versuchungsgeschichte Kap. 1—4, 15.; 2) die drei Parabeln, die der Erzählung von den durch Pilatus getödteten Galiläern angehängte Parabel vom Feigenbaum 13, 1—9., die vom verlorenen Sohn 15, 11—32., die von den rebellischen Weingärtnern 20, 9—18.; 3) die Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem 19, 29—46.

Der erste dieser bei Marcion fehlenden Abschnitte ist der scheinbarste Beweis für die gewöhnliche Verstümmelungshypothese. Wie nahe liegt hier, der Behauptung der Kirchenväter Glauben zu schenken, dass Marcion diesen Abschnitt wegen seines so sichtbar judaisirenden Charakters und seiner Unvereinbarkeit mit seiner Christologie weggelassen habe. Es ist zu bedauern, dass Ritschl diesen Abschnitt, auf welchen er erst am Schlusse seiner Abhandlung (S. 292) zu reden kommt, nicht genauer berücksichtigt hat, was um so mehr hätte geschehen sollen, da er mit dem von ihm aufgestellten kritischen Kanon in eine gewisse Collision zu kommen scheint. Ist der Mangel an Zusammenhang ein Hauptkriterium zur Entscheidung der Frage, ob eine Stelle für ursprünglich zu halten ist, oder nicht, so scheint ja dieser Kanon hier gegen ihn selbst gekehrt werden zu können, und man kann ihm die Argumentation entgegenhalten, wie lässt

sich denken, dass ein Evangelium einen so abgerissenen Anfang gehabt habe, wie diess bei dem marcionitischen der Fall war? Begann das Evangelium nach der einstimmigen Angabe mit den Worten: Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Τιβερίυ (Καίσαρος, oder τῆς ἡγεμονίας Τιβερίυ Καίσαρος) κατῆλθεν ὁ Ἰησᾶς εἰς Καπερναὺμ [1]), πόλιν τῆς Γαλιλαίας, wie sollen wir dieses κατῆλθεν verstehen? In unserem Evangelium hat es seinen ganz natürlichen Sinn, da ihn der Evangelist vor diesem Hinabkommen nach Kapernaum 4, 31 zuvor schon in Galiläa auftreten lässt, wie auffallend ist es aber, die ganze erste Erscheinung und Wirksamkeit Jesu mit einem κατῆλθεν εἰς Καπερναὺμ bezeichnet zu sehen? Für Marcion hob sich freilich diese Schwierigkeit dadurch, dass er Christus unmittelbar vom Himmel herabkommen liess, aber sollen wir dieselbe Vorstellung auch bei dem Verfasser des Evangeliums voraussetzen, wenn ihm nicht erst Marcion diesen Anfang gab, sondern es mit demselben schon vorfand? Diess lässt sich doch wohl kaum annehmen, es bleibt daher nur übrig, jenes κατῆλθεν in seinem gewöhnlichen Sinne davon zu verstehen, dass er von einem andern Orte Galiläa's aus nach Kapernaum hinabkam. Aber auch so bleibt dieser abgerissene Anfang so räthselhaft, dass man, wie es scheint, nur in Erwägung der Unvollständigkeit der vor uns liegenden Data darüber hinweggehen kann. Doch diess lässt sich wohl nicht ohne Grund sagen, dass schon der Verfasser des Evangeliums die Absicht hatte, Jesum gleich anfangs ganz mit dem unmittelbaren Eindruck der Göttlichkeit seiner Erscheinung auftreten zu lassen. Indem er überhaupt die Erscheinung und Wirksamkeit Jesu aus dem Gesichtspunkt ihrer universellen, über das Judenthum hinausstrebenden Bestimmung auffasste, übersprang er alles, was die Tradition seinem ersten wundervollen Auftreten in Kapernaum vorangehen liess, und liess ihn plötzlich dahin hinabgehen, wohin er freilich nur von einem andern Orte aus kommen konnte, dessen Erwähnung

1) Hahn liest: ὁ θεὸς κατῆλθεν, wofür man sich allerdings namentlich auf Tertullian berufen kann (wenn auch nicht auf Marc. 4, 7. Anf., wo statt *eum* zu lesen *Deum* willkürlich ist, doch auf das Nachfolgende: *indignum, ut — Christus Dei descensus de coelo sui non invenerit annunciatorem*), allein dass es wirklich ursprünglich so geheissen habe, wird nirgends ausdrücklich gesagt, und man ist daher zu dieser Annahme nicht genöthigt.

aber der sich und die Leser in *mediam rem* versetzende Verfasser des Evangeliums so wenig als das Uebrige, von ihm Uebergangene, und nur durch den *υἱὸς Ἰωσὴφ* 4, 22 Angedeutete, für nöthig erachtete. Um ihn sogleich in seiner ganzen Grösse und Göttlichkeit erscheinen zu lassen, wird ihm, mit Ausnahme der gleichfalls nicht jüdischen, sondern allgemein weltgeschichtlichen Zeitbestimmung, die nähere geschichtliche Motivirung ganz unwesentlich; es ist daher in dieser Beziehung nicht zu übersehen, mit welchen prägnanten Zügen der Göttlichkeit seiner Erscheinung er ihn sogleich auftreten lässt, nicht blos in Kapernaum, wo er *ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει* den Geistern gebietet, sondern auch in Nazareth, wo er ungeachtet der ihm drohenden Gefahr *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο* (V. 30), was in einem solchen Zusammenhang nur von einem wundervollen Entschwinden verstanden werden kann. Lässt sich auf diese Weise der Anfang des Evangeliums, wie er nach Marcion lautete, als ein ursprünglicher, nicht erst von Marcion ihm gegebener rechtfertigen, so kann der Inhalt dieser ersten Kapitel selbst keinen besondern Grund zur Empfehlung der Verstümmelungshypothese darbieten. Mit demselben Rechte, mit welchem man behauptet, Marcion habe vermöge seiner Ansicht ein besonderes Interesse gehabt, diese Kapitel zu beseitigen, kann man dagegen behaupten, ein späterer Ueberarbeiter habe von seinem Standpunkte aus das entgegengesetzte Interesse gehabt, diese Kapitel aufzunehmen, und sie als Anfang des Evangeliums voranzustellen.

Was die genannten Parabeln betrifft, so lässt sich von keiner derselben behaupten, Marcion habe an ihrem Inhalt so grossen Anstoss nehmen müssen, dass er sich des Widerspruchs, in welchen sie mit seiner Ansicht kamen, nicht anders als durch gewaltsame Ausstossung habe entledigen können. Die Parabel vom Feigenbaum durfte ja Marcion nur auf die Juden beziehen, so entsprach sie ganz seiner antijudaistischen Tendenz. Die Parabel von den Weingärtnern hätte er allerdings, wie Hahn bemerkt, nicht dulden können, weil er keine frühern Offenbarungen Gottes, die Propheten nicht als Gesandte Gottes und als Vorläufer Christi anerkannte, aber musste er denn, wenn er auch unter dem Sohn der Parabel Christus verstund, allen Zügen derselben eine so specielle, auf das A. T. sich beziehende Deutung geben? Am wenigsten aber lässt sich denken, was ihn mit der Parabel vom verlorenen Sohne so unzufrieden hätte machen

sollen, und die Vertheidiger der Verstümmelungshypothese haben sich vergebliche Mühe gegeben, das so bemerkenswerthe Fehlen dieser Parabel von ihrem Standpunkt aus zu erklären.

Dass endlich Marcion nicht durch Gründe, wie die von Hahn angenommenen sind, bestimmt werden konnte, die Geschichte des Einzugs wegzulassen, ist von Ritschl mit Recht bemerkt worden. Hat er also diesen Abschnitt nicht gehabt, so ist diess einfach daraus zu erklären, dass er von Anfang an in seinem Evangelium fehlte, und erst der spätere Ueberarbeiter sich veranlasst sah, diese Lücke auszufüllen. Es kommt aber bei diesem Abschnitt auch noch Anderes in Betracht, was uns wohl berechtigen dürfte, ihn unter den Gesichtspunkt der zuerst erörterten Stellen zu bringen. Ritschl bemerkt treffend (S. 108), es lasse sich wahrscheinlich machen, dass Marcion diesen Abschnitt desswegen nicht gekannt habe, weil er in die Anlage der Erzählung nicht passe. Der Einzug in Jerusalem zeige deutlich die Absicht Jesu, als König der Juden aufzutreten, um das erwartete Reich zu eröffnen. Dieser Darstellung widerspreche aber V. 11 ausdrücklich. Er sage aus, dass Jesus die allerdings unter seinen Jüngern bei der Annäherung an Jerusalem entstehende Meinung, jetzt werde die Gründung des göttlichen Reichs vor sich gehen, als falsch angesehen, und durch die nun folgende Parabel zu unterdrücken und zu widerlegen gesucht habe. Ueber die Parabel selbst stimmt Ritschl der Ansicht Strauss's bei, dass sich durch Ausscheidung der VV. 12. 14. 15. 27 zwei unabhängige Parabeln herstellen lassen, nur meint er, es sei wohl anzunehmen, dass sie ohne Schuld des Evangelisten gemischt worden seien, will dann aber auch wieder nicht übersehen, dass diese Parabel in ihrem Zusammenhang sehr tendenzlös sei, obgleich nur ein Umstand in derselben geeignet sei, diese Tendenz auszudrücken. Sie soll nämlich die Meinung widerlegen, als ob sogleich in Jerusalem das göttliche Reich eintreten werde. Hiezu diene aber in der ganzen Parabel nur der Zug: *ἄνθρωπος εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν*, denn von den weiteren Momenten werde keine Anwendung gemacht auf die Mission der Jünger und die Verheissung der endlichen Wiederkunft zum Gericht, wie bei Matthäus, welcher die einfache Parabel in die eschatologische Rede einreihe (S. 268). So weit giebt Ritschl richtig die zu einer kritischen Combination erforderlichen Data, er hätte nun aber auch die Combination selbst

vollziehen sollen. Nachdem der Evangelist die durch die Nähe Jerusalems angeregte Erwartung der alsbaldigen Erscheinung des göttlichen Reichs für irrig erklärt hatte (V. 11), konnte er gewiss nicht eine Schilderung des Einzugs Jesu in Jerusalem folgen lassen, welche die augenscheinlichste Bestätigung jener Meinung gab. Die Parabel kann also nur den Zweck ihrer Widerlegung haben. Warum wählte er aber hiezu gerade diese Parabel? Sie eignete sich schon desswegen dazu, weil sie auch bei Matthäus (25, 14 f.) eine eschatologische Beziehung hat. Vergleicht man nun aber die Darstellung des Lukas mit der des Matthäus, so ist leicht zu sehen, dass alle jene Züge, welche bei Lukas der ursprünglichen Anlage der Parabel so fremdartig zu sein scheinen, dass man sie als Elemente einer andern Parabel ausscheiden zu müssen glaubt, eben in der Absicht in die ursprüngliche Form der Parabel aufgenommen worden sind, um die antithetische Tendenz, die sie haben soll, um so klarer und bestimmter hervortreten zu lassen. Schon bei Matthäus wird der ἄνθρωπος, welcher das Hauptsubjekt der Parabel ist, ein ἀποδημῶν genannt, er tritt eine Reise an, von welcher er erst nach längerer Zeit wieder zurückkommt. Dieser Zug ist bei Lukas recht absichtlich weiter ausgeführt. Es wird nicht nur dem ἄνθρωπος das Prädikat εὐγενὴς, das seine königliche Abkunft und Würde bezeichnen soll, gegeben, sondern von ihm auch gesagt, dass er ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν, und zwar für den Zweck λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποςρέψαι. Man kann hier nur an Jesus als Messias denken, sofern er zwar schon durch seinen Tod, als seinen Hingang aus der Welt, die Errichtung seines Reichs begründete, die wirkliche Eröffnung desselben aber sich erst für die Zukunft vorbehielt, für die Zeit, in welcher er erst als König wiederkommen sollte. Nachdem er hinweggegangen war, gingen seine Bürger, wie V. 14 gesagt wird, in ihrem Hasse gegen ihn so weit, dass sie sich förmlich von ihm lossagten, mit der Erklärung, sie wollen ihn nicht zum König über sich haben. Wie lässt sich hier verkennen, dass damit das Verhalten der unglaubigen, Jesum als Messias verwerfenden Juden gemeint ist? Die Darstellung der Parabel erlaubte es nicht, seinen Tod selbst als eine Wirkung ihres Hasses darzustellen, der Tod wird daher nur als sein Hingang genommen, um die Stiftung seines Reichs in der Ferne vorzubereiten, deutlich aber liegt die Beziehung auf den Tod darin, dass die Lossagung und

Verwerfung als unmittelbare Folge ihres zuvor schon gegen ihn gehegten Hasses bezeichnet wird (durch das Imperfekt ἐμίσουν V. 14, in welchem die Bedeutung einer längeren Zeitdauer liegt). Mit V. 15 lenkt die Darstellung des Lukas wieder in die des Matthäus ein, indem sie nun sogleich auf den Zeitpunkt der Rückkehr des nun schon zum Besitz seines Königreichs gelangten Königs, und die mit der Eröffnung desselben verbundene Belohnung und Bestrafung übergeht. Beide Darstellungen differiren nun nicht weiter, nur spricht die des Lukas noch zum Schlusse in der härtesten Weise die völlige Ausschliessung der Juden, als der Feinde Jesu, von seinem Reiche aus. Aus allen diesen Zügen zusammen blickt unverkennbar die sehr entschiedene Absicht des Evangelisten hervor, der Einzugsscene in seiner Darstellung nicht nur keine Stelle einzuräumen, sondern statt derselben sogar Jesum mit dem gerade entgegengesetzten Charakter auftreten zu lassen. Denn während er bei Matthäus in der Weissagung des Propheten ausdrücklich als ein βασιλεὺς πραῦς geschildert wird, welcher mit allen Zeichen der Sanftmuth und Friedfertigkeit zur Tochter Sions kommt, stellt ihn dagegen die Parabel bei Lukas als einen ἄνθρωπος αὐστηρὸς dar, welcher ohne Schonung und Erbarmen die verdiente Strafe an denselben vollziehen will, zu welchen er unmittelbar darauf auf eine ganz andere Weise eingezogen sein soll. Es lässt sich demnach hier so bestimmt als irgendwo behaupten, Marcion kann den in Frage stehenden Abschnitt in seinem Evangelium nicht vorgefunden haben, wenn man nicht annehmen will, der Verfasser desselben habe es in seiner Darstellung auf den auffallendsten Widerspruch angelegt.

Als dritte Klasse können wir alle diejenigen Stellen zusammennehmen, welche für sich betrachtet, grossentheils schon wegen der Ungewissheit, ob sie wirklich bei Marcion fehlten, kein sehr bedeutendes Moment darbieten, nachdem aber einmal so viel feststeht, als sich aus den bisher besprochenen Stellen ergiebt, mit der dadurch begründeten Ansicht vom marcionitischen Evangelium sich wohl vereinigen lassen. Die wichtigsten sind kurz folgende: Kap. 4 sollen die VV. 38. 39., welche Tertullian nicht berührt, gefehlt haben. Ritschl macht ihre spätere Einschiebung aus dem Zusammenhang sehr wahrscheinlich. Wie bei Matth. 8, 15., heisst es bei Lukas V. 39 διηκόνει αὐτοῖς, die geheilte Frau diente Jesu und seinen Beglei-

tern. Aber Luk. 4, 38. 39 tritt Jesus noch ohne Begleitung auf, das *διηκόνει αὐτοῖς* ist daher hier ganz unverständlich, und man sieht somit deutlich, dass die Geschichte unverändert aus Matthäus herübergenommen und ungeschickter Weise mit einem andern Aufenthalt Jesu in Kapernaum, als der von Matthäus erwähnte ist, in Verbindung gebracht worden ist. Kap. 7, 29—35 mögen die sehr unpassend stehenden VV. 29. 30 nicht zum ursprünglichen Zusammenhang gehört haben. Dass aber nicht blos sie, sondern auch die folgenden Verse bei Marcion fehlten, kann man nur daraus schliessen, dass Tertullian sie übergeht. Kap. 8 hatte Marcion V. 19 nicht, dagegen nach Tertullian und Epiphanius V. 20 noch die Worte: *τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου,* wie bei Matth. 12, 48. Warum soll es nicht auch bei Lukas ursprünglich so geheissen, und erst der Ueberarbeiter diese Stelle abgeändert haben? Dass Kap. 9. V. 31. Kap. 10, 12—12. 11, 42. 12, 33. 34 fehlten, ist wahrscheinlich, aber nicht ausdrücklich bezeugt. Dagegen fehlten nach Tertullian und Epiphanius Kap. 13, 31—33 die Aeusserung Jesu gegen Herodes, den Fuchs, und 34. 35 der Ausspruch über Jerusalem; Kap. 17 die Verse 7—10 über die Verdienstlosigkeit des menschlichen Thuns, Kap. 18 die eine Todesverkündigung Jesu enthaltenden Verse 31-34., ferner 21, 21. 22 die Aufforderung zur Flucht aus Jerusalem (ein matter Nachklang aus Matthäus), Kap. 22. V. 16. (vielleicht auch V. 17 und 18.) V. 30. (vielleicht, wie Ritschl aus der Beschaffenheit des Zusammenhangs vermuthen will, auch V. 24 bis 30.) V. 35—37 *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη.* Die Auslassung der Verse 43. 44., welche Ritschl blos wegen ihres mythischen Charakters für nicht ursprünglich hält, anzunehmen, hat man keinen besondern Grund. Endlich fehlten noch Kap. 22. V. 49—51 die Erzählung von dem dem Knecht abgehauenen Ohr, und Kap. 23. V. 39—43 das Gespräch Jesu mit dem Verbrecher am Kreuze. Alle diese Stellen, bei welchen es mit geringer Ausnahme ziemlich indifferent ist, ob sie zum Texte gehören oder nicht, enthalten nichts, was uns zu der Annahme berechtigt, sie haben aus einer andern Ursache bei Marcion gefehlt, als blos desswegen, weil sie schon ursprünglich nicht zum Texte seines Evangeliums gehörten.

Hat man sich durch die nähere Betrachtung der sämmtlichen Stellen, von welchen bisher die Rede war, von der Wahrscheinlich-

keit überzeugt, dass die Differenzen zwischen dem marcionitischen Evangelium und dem unsrigen, so weit wir sie kennen, nicht blos aus einer Willkür Marcion's herzuleiten sind, so wird ebendamit die Behauptung der Kirchenväter, welche dem Marcion eben diesen Vorwurf mit der grössten Entschiedenheit machen, für unwahr erklärt. Es fragt sich daher, ob ein so bestimmtes Zeugniss geradezu zurückgewiesen werden darf, und ob es nicht seine Bestätigung schon dadurch erhält, dass dieselbe Willkür, welche dem Marcion in Betreff des Evangeliums schuldgegeben wird, von ihm auch an den apostolischen Briefen begangen worden sein soll? In Erwägung des Moments dieser Frage hat Ritschl seine Untersuchung auch auf das Apostolikon Marcion's ausgedehnt, ohne jedoch auf ein sicheres Resultat über dasselbe kommen zu können. Das Verdienstliche dieses Theils seiner Abhandlung (S. 151—171) besteht nur in der Nachweisung des unmethodischen, grundlosen Verfahrens, auf welchem die Hahn'sche Hypothese auch hier beruht. Wo die Angaben der Kirchenväter so kurz und unvollständig, so zweideutig und ungewiss sind, wie diess hier besonders der Fall ist, ist es zwar nicht möglich, sich eine bestimmtere Vorstellung von den Differenzen des marcionitischen Textes und des unsrigen zu machen, aber aus demselben Grunde ist man auch nicht berechtigt, die Beschuldigung einer absichtlichen Verfälschung des Textes, zumal in dem Umfang, in welchem diess nach der Meinung Hahn's geschehen sein soll, geradezu für erwiesen zu halten. Man müsste somit zwar darauf verzichten, das über das marcionitische Evangelium schon gewonnene Resultat durch das gleiche Resultat in Betreff des Apostolikon bestätigt zu sehen, um aber von der Beschaffenheit des Apostolikon auf die des Evangeliums zurückschliessen zu können, müssten uns die über das erstere vorliegenden Data eine ganz andere, weit sicherere Grundlage darbieten. Ob es nun aber doch nicht möglich ist, über die Behauptungen der Kirchenväter in Betreff des Apostolikons Marcion's wenigstens auf ein bestimmteres Resultat, als diess auch Ritschl gelungen ist, zu kommen, ist nun weiter zu versuchen.

Tertullian hat, indem er nach der Ordnung des marcionitischen Kanons vom Galaterbrief ausgeht, und auf denselben die Korintherbriefe, den Römerbrief und die kleineren Briefe folgen lässt, der Widerlegung des marcionitischen Apostolikon den Inhalt des ganzen fünften Buchs

seiner Schrift gegen Marcion gewidmet. Man sollte glauben, durch eine so ausführliche Polemik mit einer Reihe von Stellen bekannt zu werden, welche Marcion aus dem Texte der paulinischen Briefe ausgelassen habe. Und doch ist es im Grunde nur eine einzige bedeutendere Stelle, über deren Nichtvorhandensein in Marcion's Text ein bestimmteres Zeugniss Tertullian's vorliegt. Es ist diess die Stelle Gal. 3, 7. Tertullian sagt c. Marc. 5, 3.: *Sed et cum adjicit: omnes enim filii estis fidei, ostenditur, quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae, qua nos Apostolus filios Abrahae per fidem affirmat: secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit. Caeterum quomodo filii fidei? Et cujus fidei, si non Abrahae? Si enim Abraham Deo credidit etc.* Tertullian schliesst aus Gal. 3, 26. dass die von Marcion 3, 7. weggelassene *mentio Abrahae* nicht fehlen könne. Diess setzt aber voraus, dass Marcion V. 6. gelesen hat. Denn nur wenn zuvor vom Glauben Abrahams die Rede war, ist zwischen dem Glauben Abrahams und den *υἱοὶ θεῦ διὰ πίςεως* das nothwendige Mittelglied *υἱοὶ Ἀβραάμ*. Wir können daher aus Tertullian's eigenen Worten nicht weiter schliessen, als dass bei Marcion V. 7. gefehlt habe. Da aber auch so der Glaube Abrahams bleibt, mit der Folgerung, die der Apostel aus ihm zieht, wie zwecklos würde Marcion diesen Einen Vers ausgestossen haben? Nun behauptet freilich Hieronymus in seinem Commentar über den Galaterbrief zu der genannten Stelle, Marcion habe die drei Verse 6—9 ausgemerzt. Woher weiss diess aber Hieronymus? Folgt er hierin nicht blos Tertullian, da, was er hinzusetzt *(sed quid profuit, haec tulisse, cum cetera, quae reliquit, insaniae ejus adversa sunt?)*, nach Inhalt und Ton ganz Tertullianisch lautet? Fehlte also vermuthlich nur jene Eine Stelle, wie zufällig konnte das Exemplar, dessen Tertullian sich bediente, hier gerade diese kleine Lücke haben. Gesetzt aber auch, Marcion habe jene drei Verse nicht gelesen, so lässt sich doch auch hieraus um so weniger ein bestimmter Schluss ziehen, je ungewisser es ist, ob bei Tertullian noch von einer andern Stelle dieser Art, ausser jener Einen, die Rede ist. Tertullian führt die Stelle Gal. 4, 3. so an: *Adhuc, secundum hominem dico, dum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus positi ad deserviendum eis.* Man nimmt an, Marcion habe die Formel aus 3, 15. mit 4, 3.

verbunden. Man betrachte aber nur die Stelle Tertullian's in ihrem Zusammenhang näher. *Atqui non est hoc,* lautet dieselbe, *humanitus dictum, non enim exemplum est, sed veritas. Quis enim parvulus utique sensu, quod sunt nationes, non elementis subjectus est mundi, quae pro deo suscipit? Illud autem fuit, quod cum secundum hominem dixisset, tamen testamentum hominis nemo spernit aut superordinat. Exemplo enim humani testamenti permanentis divinum tuebatur. Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus etc. Erubescat spongia Marcionis! Nisi quod ex abundanti retracto, quae abstulit, cum validius sit, illum ex his revinci, quae servavit.* Auch Ritschl meint, der Ausdruck *spongia Marcionis* beziehe sich auf die Versetzung jener Worte aus 3, 15. in 4, 3. Allein Tertullian macht ja dem Marcion nicht zum Vorwurf, dass er jene Worte 3, 15. getilgt und 4, 3. eingeschoben habe, sondern er setzt selbst, sei es aus Irrthum oder in Folge einer abweichenden Lesart, jene Worte 4, 3. voraus, und argumentirt aus ihnen gegen Marcion. Weil das *κατὰ ἄνθρωπον λέγειν* nicht auf das *ὅτε ἦμεν νήπιοι* passt, indem ein *parvulus* im geistigen Sinn, wie hier *parvulus* von einer *natio* gesagt, genommen werden müsse, den Elementen der Welt unterthan sei, so könne es nur auf das *καθ᾽ ἄνθρωπον λέγειν* 3, 15. zurückbezogen werden, denn hier vergleiche der Apostel das göttliche Testament mit einem menschlichen. Wenn nun Tertullian hinzusetzt: So erröthe nun der Schwamm Marcion's, d. h. Marcion schäme sich, dass er etwas aus dem Texte weggewischt hat, was das Nachfolgende als nothwendig voraussetzt, so kann diese *spongia* nur auf die vermeintliche Tilgung der *mentio Abrahae* gehen, und Tertullian setzt noch hinzu: doch zum Ueberfluss beweise ich als vorhanden, was er getilgt hat, da es schlagender ist, ihn durch das, was er gelassen hat, zu widerlegen. Freilich sollte man glauben, wenn Marcion die *mentio Abrahae* V. 6 oder 7. tilgte, werde er sie auch V. 15. getilgt haben. Warum sagt aber Tertullian diess nicht mit klaren Worten? Man sollte es um so mehr glauben, da Tertullian nachher noch sagt: *Sed ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcionem novissimam mentionem dereliquisse, nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit.* Hier also hätte er in jedem Falle die *mentio Abrahae* stehen gelassen, wozu,

wenn sie ihm überhaupt so zuwider war? und wozu convertirte er sie doch wieder zum Theil, wenn er sie überhaupt stehen liess? Half er sich aber etwa hier, wie Hieronymus zu Gal. 4, 24. von Marcion und Manichäus behauptet, durch die allegorische Erklärung, so konnte er ja von derselben Auskunft auch sonst Gebrauch machen. Kurz es ist, wie schon an den Stellen aus dem Galaterbrief zu sehen ist, durchaus unmöglich, aus Tertullian's vagem, unklarem, völlig unmethodischem Hin- und Herreden sich zu abstrahiren, worin denn die angeblichen so gewaltsamen marcionitischen Textveränderungen bestanden haben sollen. Glaubte Marcion alles ausscheiden zu müssen, was ihm gar zu jüdisch lautete, warum hielt er sich blos an den Namen Abraham, warum liess er so viel Anderes, was ihm wenigstens ebenso anstössig sein musste, stehen? Man nehme z. B. nur die Stelle 4, 4.: Gott habe seinen Sohn gesandt als *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον,* welche er gehabt haben muss, da Tertullian unmittelbar vor der Anführung der Worte V. 4. *ὅτε — τὸν υἱὸν αὐτȣ̃* sagt, es sei besser, Marcion aus dem zu widerlegen, was er gelassen habe. Hahn zwar hat angenommen, da Tertullian die Worte V. 4. nur bis *τὸν υἱὸν* wörtlich anführt, habe Marcion auch die folgenden aus dem Texte entfernt, aber es ist diess nur die offenbar falsche Textconstruktion Hahn's. Ritschl hat sehr treffend gezeigt, wie ungereimt die consequente Durchführung der Meinung ist, dass Marcion's Text nur aus den Bruchstücken bestanden habe, welche Tertullian aus ihm wörtlich anführt. Alles Andere, was sonst noch aus dem marcionitischen Texte des Galaterbriefs angeführt wird, betrifft blosse Varianten. So las er, wie Epiphanius bemerkt, Gal. 5, 9. nicht *ζυμοῖ,* sondern *δολοῖ,* eine auch sonst sehr oft sich findende Variante. Offenbar hatte also Marcion hier nur eine andere Lesart, wenn aber Epiphanius dabei bemerkt: *ἵνα μηδὲν ἀληθὲς παρ' αὐτῷ εὑρεθείη, ὑδαμȣ̃ σχεδὸν ἄνευ ῥᾳδιουργίας ταῖς γραφαῖς προσενήνεκται,* so mag man hieraus ermessen, zu welchen Beschuldigungen der übertriebensten Art die Kirchenväter von den unschuldigsten Lesarten Veranlassung genommen haben. Noch merkwürdiger ist eine andere Variante, auf welche hier um so mehr aufmerksam gemacht werden muss, da sie nicht blos von Hahn, sondern auch von Ritschl übergangen worden ist. Die Stelle Gal. 2, 4. führt Tertullian a. a. O. so an: **Propter superinductitios falsos**

fratres u. s. w. — *nec ad horam cessimus subjectioni,* und bemerkt dazu: *Intendamus et sensui ipsi et causae ejus et apparebit vitiatio scripturae. Cum praemittit: sed nec Titus, qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi: dehinc subjungit, propter superinductitios falsos fratres, et reliqua: contrarii utique facti incipit reddere rationem, ostendens propter quid fecerit, quod nec fecisset nec ostendisset, si illud, propter quod fecit, non accidisset. Denique dicas velim, si non subintroissent falsi illi fratres ad speculandam libertatem eorum, cessissent subjectioni? non opinor. Ergo cesserunt, quia fuerunt, propter quos cederetur. Hoc enim rudi fidei et adhuc de legis observatione suspensae competebat, ipso quoque apostolo, ne in vacuum cucurrisset aut curreret, suspecto. — Necessario igitur cessit ad tempus, et sic ei ratio constat, Timotheum circumcidendi et rasos introducendi in templum, quae in Actis edicuntur, adeo vera, ut apostolo consonent, profitenti factum se Judaeis Judaeum etc.* Tertullian sucht aus dem Zusammenhang der Stelle zu zeigen, es könne V. 5. nicht gelesen werden: οὐδὲ (oder οἷς οὐδὲ) πρὸς ὥραν εἴξαμεν u. s. w., indem er annimmt, Titus sei beschnitten worden, nur nicht auf erzwungene Weise. Da nun im marcionitischen Texte die Negation οὐδὲ stund, so nennt er diess eine von Marcion begangene *vitiatio scripturae.* Hier liegt aber doch sonnenklar vor Augen, dass Tertullian dem Marcion als absichtliche Verfälschung des Textes schuldgiebt, was eine blosse Variante ist, und zwar hier noch dazu die entschieden richtige Lesart. Weiteres Licht giebt hierüber der Commentar des Hieronymus zu der genannten Stelle. Hieronymus ist hier weit entfernt, dem Marcion denselben Vorwurf zu machen, er sagt vielmehr ganz im Gegensatz zu der Tertullianischen Auffassung der Stelle: *Si Titus, quum esset ex gentibus, nullo potuit terrore compelli, ut circumcideretur Ierosolymis, in Judaeorum metropoli civitate, in qua tanta Paulus blasphemiae in Moysen flagrabat invidia, ut postea paene a Judaeis interfectus sit — quomodo quidam putant legendum esse: quibus ad horam cessimus subjectioni, ut veritas evangelii permaneat apud vos, et intelligendum, quod Titus ipse, qui compelli ante non potuit ad circum-*

cisionem, rursum circumcisus sit, atque subjectus? Aut quae est ista veritas evangelii, hypocrisi cedere Judaeorum, et quae prius scybala aestimaveris, et quasi damna contemseris, observare, et esse aliquid aestimare, quum nihil sint? Sed et ipsius epistolae sensui valde repugnat, Galatas ad circumcisionem revocare u. s. w. In allem diesem hat Hieronymus vollkommen Recht. Er setzt sodann noch hinzu: *Itaque aut juxta graecos codices est legendum: Quibus neque ad horam cessimus subjectioni, ut consequenter possit intelligi: ut veritas evangelii permaneat apud vos, aut si latini exemplaris alicui fides placet, secundum superiorem sensum accipere debemus, ut ad horam cessio non circumcidendi Titi, sed eundi Ierosolymam fuerit.* Es fand also, wie diess auch unsre Variantensammlungen zeigen und auch schon von Ambrosiaster bemerkt worden ist, zwischen den griechischen Handschriften und den lateinischen, an welche sich ohne Zweifel auch die alte Itala anschloss, bei der genannten Stelle diese Verschiedenheit der Lesart statt. Marcion folgte sehr natürlich der griechischen Lesart, Tertullian hielt sich an die lateinische, welches Recht hatte er demnach, Marcion einer *vitiatio scripturae* zu beschuldigen, und welche Folgerungen können wir hieraus überhaupt in Beziehung auf sein Verfahren gegen Marcion ziehen?

Daran reihen sich von selbst die angeblichen Verfälschungen, welche Marcion in dem Texte der beiden Korinthierbriefe sich erlaubt haben soll. Man vergleiche das von Ritschl (S. 161—163) gegebene Verzeichniss. Es enthält keine einzige Stelle, in welcher die Abweichung vom recipirten Texte nicht als eine blosse Variante anzusehen wäre. Alle diese Stellen begründen daher nicht nur nicht den geringsten Verdacht einer absichtlichen Textveränderung, sondern sie legen im Gegentheil die Vermuthung sehr nahe, dass, wenn Marcion in den beiden Korinthierbriefen so wenig etwas zu Gunsten seines Systems geändert hat, er ohne Zweifel bei den andern Briefen sich keiner solchen Willkür schuldig gemacht haben wird.

Aber freilich der Römerbrief soll diese Willkür um so unwidersprechlicher bezeugen! *Quantas foveas in ista vel maxime epistola Marcion fecerit, auferendo, quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit,* sagt Tertullian a. a. O. c. 13. und Hahn

sieht nun natürlich auch im Römerbrief überall nur die ungeheuerste, von Marcion angerichtete Verwüstung. Den Beweis aber, dass Marcion solche Lücken gemacht hat, sind beide, Tertullian und Hahn, schuldig geblieben. *Mihi sufficit,* sagt Tertullian unmittelbar darauf, *quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et caecitates ejus accipere.* Er führt Röm. 2, 26. an zum Beweise dafür, dass *utique is Deus judicabit, cujus sunt et lex et ipsa natura.* Nachdem er hierauf mehrere einzelne Stellen ausgehoben hat, und zuletzt Röm. 8, 11., fährt er fort: *Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae, sed apprehendo testimonium perhibentem apostolum Israeli* u. s. w. Röm. 10, 2., von da springt er wieder ab auf Röm. 11, 33. mit den Worten: *Unde illa eruptio? Ex recordatione scilicet scripturarum, quas retro revolverat, ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem. Haec si Marcion de industria erasit, quid Apostolus ejus exclamat, nullas intuens divitias Dei, tam pauperis et egeni, quam qui nihil condidit, nihil praedicavit, nihil denique habuit, ut qui in aliena descendit? — Qui tanta de scripturis ademisti, quid ista servasti, quasi non et haec creatoris?* Diess ist alles, was sich bei Tertullian über Marcion's Römerbrief findet, und auf dieses völlig tumultuarische Verfahren Tertullians soll die Kritik den Beweis zu gründen im Stande sein, dass Marcion im Römerbriefe ganze Abschnitte geradezu gestrichen habe! Es gehört die ganze unkritische Methode Hahn's dazu, um eine solche Behauptung auch nur wagen zu können. Hahn freilich meint, weil Tertullian von 8, 11. plötzlich auf 10, 2. überspringt, müsse Marcion hier besonders gewüstet haben, aber welches arge Missverständniss von Seiten Hahn's ist es, in jenen Worten, wo Tertullian selbst in Beziehung auf Marcion nur von einer *intercisa scriptura* spricht, und nur sein *salire* einen *amplissimum abruptum* nennt, dem Marcion auch dieses letztere aufzubürden? Ohne die angeblichen *foveas* der der Voraussetzung nach *intercisa scriptura* zu nennen, ist Tertullian (nur diess kann der Sinn seiner allerdings etwas zweideutigen Worte sein) von einem Punkte zu einem andern, wie über einen weiten Abgrund hinübergesprungen, um sich immer nur bald da bald dort an etwas Einzelnes zu halten, woraus er am besten gegen Marcion argumentiren und seinen dog-

matischen Satz beweisen zu können glaubte, *nullum alium Deum* (kein vom Weltschöpfer verschiedener) *ab Apostolo circumlatum* (a. a. O. c. 1.).

Die übrigen ziemlich unbedeutenden Abweichungen in den kleineren paulinischen Briefen (vgl. Ritschl a. a. O. S. 167 f.) lassen sich ohne Schwierigkeit als blosse Varianten nehmen, und die bedeutendere Lücke, welche Marcion im Briefe an die Colosser 1, 15—17 (mit Ausnahme weniger Worte) gemacht haben soll, ist sogar nicht einmal von Tertullian, sondern nur von Hahn in das Sündenregister Marcion's gesetzt worden. Tertullian sagt a. a. O. c. 19.: *Si non est Christus primogenitus conditionis, ut sermo creatoris, per quem omnia facta sunt, et sine quo nihil factum est: si non in illo condita sunt universa in coelis et in terris, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, si non cuncta per illum et in illo sunt condita (haec enim Marcioni displicere oportebat), non utique tam nude posuisset Apostolus: et ipse est ante omnes. Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? Quomodo ante omnia, si non primogenitus conditionis, si non sermo creatoris? — Quomodo autem boni duxit omnem plenitudinem in semetipso habitare? Primo enim, quae est ista plenitudo, nisi ex illis, quae Marcion detraxit: conditis in Christo, in coelis et in terris, angelis et hominibus, nisi ex illis invisibilibus et visibilibus, nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus? Aut si haec pseudapostoli nostri et judaici evangelizatores de suo intulerint et ad plenitudinem Dei sui Marcion, qui nihil condidit, ceterum quale est, ut plenitudinem creatoris aemulus et destructor ejus in suo Christo habitare voluerit?* Tertullian sagt hier keineswegs, es habe jene Stelle im Texte Marcion's gefehlt, sondern ohne zu bestimmen, was Marcion in seinem Texte gehabt habe oder nicht, hält er sich an einzelne Sätze jener Stelle, um von ihnen aus dogmatisch gegen Marcion zu argumentiren, sofern sie das zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben, woran Marcion, wie Tertullian meint, nothwendig habe Anstoss nehmen müssen. „Wie kann also Christus vor allen sein, wenn er nicht auch vor allem war? Oder, wie kann es ihm gefallen haben, dass die ganze Fülle in ihm wohne? Jene Fülle, welche eben

aus demjenigen besteht, was Marcion *detraxit,“* worunter, wie sich von selbst versteht, nicht das von Marcion aus dem Texte Gestrichene, sondern nur das in Beziehung auf Gott Negirte zu verstehen ist, sofern Marcion den Weltschöpfer von dem höchsten Gott trennte und demselben somit auch die Schöpfung absprach. „Oder wenn diess unsere Pseudapostel und jüdischen Evangelisten von dem Ihrigen in den Text gebracht haben und Marcion zu der Fülle seines Gottes, der nichts geschaffen hat, hinzukommen liess, wie ist es möglich, dass der Gegner und Zerstörer des Weltschöpfers die Fülle desselben in seinem Christus wohnen lassen wollte?“ So confus diess lautet (wenn nicht etwa in den Worten *et ad plenit. — condidit* der Text verdorben ist), so sieht man doch so viel, dass Tertullian auch hier nicht bestimmt sagt, Marcion habe etwas gestrichen, er sagt nur hypothetisch: *si haec — intulerint*, und setzt im Folgenden doch wieder voraus, Marcion habe sich die *plenitudo* auch als ein Prädikat seines Gottes gefallen lassen, somit so gelesen, wie es in unserem Texte heisst.

Es giebt nur ein einziges bestimmtes und zuverlässiges Zeugniss über eine bedeutendere Lücke, welche der marcionitische Kanon im Texte der paulinischen Briefe hatte. Nicht Tertullian oder Epiphanius, sondern Origenes sagt es, dass Marcion die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs nicht gehabt habe [1]). Auch Origenes sieht hierin nur eine kritische Gewaltthat des Interpolators der evangelischen und apostolischen Schriften, allein vom Standpunkt der neueren Kritik aus muss man hierüber anders urtheilen, und das Zeugniss des Origenes kann so wenig zur Bestätigung der Verstümmelungshypothese dienen, dass sich von demselben aus erst ein helleres Licht über diese ganze Frage verbreitet. Gewiss verdient die Angabe des Origenes allen Glauben, dass Marcion jene beiden Kapitel nicht hatte, aber nur darum hatte er sie nicht, weil sie als unpaulinisch, wofür sie, kritisch betrachtet, ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach gehalten werden müssen, damals entweder noch gar nicht existirten, oder wenn sie auch schon in Handschriften aufgenommen waren, von Mar-

1) Comm. in ep. ad Rom. 16, 25. — ab eo, ubi scriptum est: quod non ex fide est, peccatum est (14, 23) usque ad finem cuncta dissecuit.

cion als ein unächter Bestandtheil der paulinischen Briefe erkannt wurden. Dass, während der leidenschaftlich aufgeregte, rasch zufahrende, überall nur Dogmatisches verfolgende Tertullian diese wichtige Lücke auch nicht einmal mit einem Worte berührt, der ruhige, kritische Origenes sie ausdrücklich namhaft macht, ohne jedoch einer andern Differenz dieser Art Erwähnung zu thun, ist ein nicht geringes Moment zur richtigen Beurtheilung dieser Sache, das um so mehr beachtet zu werden verdient, da überhaupt Tertullian mit seiner unerwiesenen, höchst verdächtigen Behauptung im Grunde ganz allein steht. Nicht einmal Epiphanius stimmt ihm bei, indem er ja nur sagt, Marcion habe blos zehen paulinische Briefe gehabt, *αἷς μόναις κέχρηται, ὃ πᾶσι δὲ τοῖς ἐν αὐταῖς γεγραμμένοις, ἀλλά τινα περιτέμνων, τινὰ δὲ ἀλλοιώσας κεφάλαια.* Von so umfangreichen Lücken, wie man auf Tertullians Auktorität sie gewöhnlich in Marcion's Texte voraussetzt, weiss demnach selbst Epiphanius nichts, sondern nur Einiges soll er hinweggeschnitten und einige Kapitel verändert oder umgestellt haben. Da der Ausdruck *ἀλλοιώσας* nicht wohl erlaubt, dabei an die dem Marcion schuldgegebene Weglassung der beiden letzten Kap. des Römerbriefs zu denken, so meinte Epiphanius vielleicht das, wovon Origenes a. a. O. spricht; *in aliis vero exemplaribus, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput (16, 25 — 27) diverse positum invenimus. In nonnullis enim codicibus post eum locum, quem supra diximus (14, 23), statim cohaerens habetur: ei autem, qui potens est, vos confirmare.* Wusste man, wie diess bei Epiphanius der Fall gewesen zu sein scheint, von der gänzlichen Weglassung der beiden Kapitel nichts, so musste wenigstens jene Versetzung der Doxologie und die damit verbundene Umstellung der beiden Kapitel auf die Rechnung Marcion's kommen. Zu der Beschuldigung des *τινὰ περιτέμνειν* aber hielt man sich schon dadurch für berechtigt, dass die Doxologie am Schlusse in einigen Handschriften fehlte. *Caput hoc (16, 25—27),* sagt Origenes a. a. O., *Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit.*

Es ist in der That höchst bemerkenswerth, wie genau die Resultate der neueren kritischen Forschungen in Betreff der paulinischen Briefe mit demjenigen zusammentreffen, was sich in den verschie-

denen Angaben über den marcionitischen Kanon als das allein Bewährte und Sichere ergiebt. Wie er den Römerbrief um seine beiden letzten Kapitel gebracht haben soll, so machte man ihm auch den Vorwurf, dass er das *Ἀποστολικὸν* um ganze apostolische Briefe verkürzt habe. Aber an welchen Briefen hat er sich so eigenmächtig vergriffen? *Soli huic epistolae*, sagt Tertullian am Schlusse seiner Schrift gegen Marcion in Beziehung auf den Brief an Philemon, *brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Miror tamen, cum ad unum hominem factas literas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum, de ecclesiastico statu compositas, recusaverit. Affectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare.* Darf man sich jetzt noch darüber wundern, dass Marcion die drei Pastoralbriefe in seinem Kanon nicht hatte? Kann man auf die Frage, warum er sie nicht hatte, eine andere Antwort geben, als nur diese: er hatte sie nicht, entweder, weil sie noch gar nicht existirten, oder weil er sie, wenn er sie schon kannte, mit gutem Grunde nicht als paulinisch anerkannte?

Nehmen wir alle diese Momente zusammen, so darf man mit Recht behaupten, dass Ritschl der gewöhnlichen Ansicht noch gar zu viel eingeräumt hat, wenn er, wie er am Schlusse seiner Untersuchung über das Apostolikon Marcion's sagt (S. 170), sich damit begnügen wollte, den Vorwurf der Kirchenväter gegen Marcion in Betreff der paulinischen Briefe im Allgemeinen und Einzelnen als unwahrscheinlich darzustellen, und sein Resultat darauf beschränkt, dass das historische Material die vollständige Entscheidung der Frage nicht erlaube. Bei aller Unvollständigkeit des historischen Materials fällt die überwiegende Wahrscheinlichkeit sosehr auf die den Kirchenvätern und denen, die ihre Ansicht auf die Auktorität derselben stützen, entgegengesetzte Seite, dass man die Frage soweit für erledigt halten darf, als es überhaupt in Fragen dieser Art möglich ist, auf ein bestimmtes Resultat zu kommen. Tertullian, an welchen man sich hier vor allen andern halten muss, zeigt sich auch hier als einen so unzuverlässigen, in Voraussetzungen befangenen Gewährsmann, dass man nur noch fragen kann, wie die durch ihn hauptsächlich gegen Marcion, als Interpolator der paulinischen Briefe, in Umlauf gekommene Verdächtigung mit seinem sonstigen Ideenkreise psychologisch zusammenhängt. Einzelne Andeutungen, die er selbst darüber

giebt, lassen uns vielleicht in diesen Zusammenhang etwas tiefer hineinsehen. Wenn Tertullian im Eingange seiner Schrift Kap. 1 sagt: *quod idcirco praestruximus, ut jam hinc profiteamur nos proinde probaturos, nullum alium Deum ab Apostolo circumlatum, sicut probavimus, nec a Christo, ex ipsis utique epistolis Pauli, quas proinde mutilatas etiam de numero forma jam haeretici evangelii praejudicasse debebit,* so ist hieraus zu sehen, dass Tertullian in Marcion vor allem denjenigen vor Augen hat, welcher die paulinischen Briefe sogar der Zahl nach verstümmelt hat. Es betraf diess das unläugbar Faktische, dass Marcion die drei Pastoralbriefe in seinem Kanon nicht hatte. Hierin sah Tertullian den augenscheinlichsten Beweis davon, dass es mit den Briefen sich ebenso verhalten werde, wie mit dem Evangelium, er schliesst diess aber zunächst, wie aus seinen Worten sich abnehmen lässt, nur aus dem Doppelten, dass die *epistolae mutilatae etiam de numero,* und dass die *forma evangelii* die schon bekannte ist. Indem er die so zunächst nur erschlossene und vorausgesetzte Beschaffenheit des marcionitischen Kanons aus der Willkür des Häretikers ableitet, sieht er für den dogmatischen Zweck, welchen er gegen ihn verfolgt, die Widerlegung des gnostischen Satzes, dass der Weltschöpfer ein anderer Gott sei, als der höchste Gott, den Inhalt der paulinischen Briefe ganz darauf an, wie ihn Marcion zu Gunsten seines Satzes verstümmelt haben werde. Denn wenn einmal der Häretiker, wie sich Tertullian nicht anders denken konnte, nur aus häretischer Willkür eine solche Verstümmelung sich zu Schulden kommen liess, von welchem andern Interesse könnte er dabei geleitet worden sein, als von dem dogmatischen seines Systems? Als nun aber Tertullian von dieser Voraussetzung aus zur Sache selbst kam, und sich nach den vermeintlichen Lücken im marcionitischen Texte umsah, fand er jetzt erst, dass sich die Sache doch anders verhielt, als er sich vorgestellt hatte. Was war also zu thun? Dass er dadurch eine bessere Meinung von dem Häretiker gewonnen haben werde, ist nicht anzunehmen. Lücken mussten demungeachtet vorhanden sein, auch wenn man sie nicht beweisen konnte. Man nehme nun die fraglichen Stellen noch einmal vor sich, und beachte, wie Tertullian es doch nicht wagt, mit der bestimmten kategorischen Behauptung aufzutreten, hier habe diese dort jene Stelle im Texte Marcion's gefehlt, sondern sich immer

nur in der Form einer blossen Folgerung, Voraussetzung, Vermuthung darüber äussert. *Ostenditur, quid supra haeretica industria eraserit,* 5, 3. *Quantas foveas fecerit — de nostri instrumenti integritate parebit,* 5, 13. *Haec enim Marcioni displicere oportebat.* Ebenso sieht es nun auch einer absichtlichen Ausweichung gleich, wenn er, statt über die angeblichen Lücken sich näher zu erklären, wiederholt die Wendung nimmt, er ziehe es vor, sich an das zu halten, was Marcion inconsequenter Weise noch habe stehen gelassen. *Validius, illum ex his revinci, quae servavit,* 5, 3. *Mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et caecitates ejus accipere,* 5, 13. Welches Gewicht kann, sobald die Sache aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, die nur im Allgemeinen ausgesprochene Behauptung einer ungeheuren Textverstümmelung haben, die Beschuldigung eines *eradere,* von welchem man bisweilen nicht einmal weiss, ob es auf eine bestimmte Stelle des Textes gehen soll, oder nur darauf, dass Marcion seinem System zufolge alles Vorchristliche aus der Geschichte der göttlichen Offenbarungen, so zu sagen, ausstrich? Eine solche Unbestimmtheit, Zweideutigkeit, Unklarheit ist nicht die Sprache eines Schriftstellers, welcher seine Behauptung auf unwidersprechliche, thatsächlich vor Augen liegende Beweise stützen kann.

Weitgefehlt also, dass durch das Apostolikon Marcion's die gewöhnliche Ansicht vom Ursprung und Charakter des marcionitischen Evangeliums bestätigt würde, stimmt vielmehr alles, was sich in Ansehung des Apostolikon's mit überwiegender Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, mit dem Resultat der Untersuchungen über das Evangelium vollkommen zusammen. Kann eine absichtliche Verfälschung bei dem Einen so wenig als bei dem Andern nachgewiesen und glaublich gefunden werden, so erscheint demnach die ganze Behauptung der Kirchenväter, soweit sie nicht blos das Thatsächliche, die allerdings vorhandenen Differenzen des marcionitischen Textes und des unsrigen, sondern die Quelle, aus welcher sie entstanden sein sollen, betrifft, als eine grundlose Beschuldigung, welche durch die Zuversicht des Tons, in welchem die Kirchenväter mit so grosser Uebereinstimmung sie vorbringen, durch den Mangel ihr widersprechender Zeugnisse, und durch den allgemeinen Glauben, welchen sie mit geringer Ausnahme selbst bis in die neueste Zeit gefunden hat, keinen

Schein von Wahrheit gewinnen kann. So wenig hierüber für jeden, welcher die Sache näher untersucht, ein Zweifel stattfinden kann, so erfordert doch auf der andern Seite nicht blos die Billigkeit gegen die Kirchenväter, sondern die Aufgabe selbst, die hier vorliegt, eine gegebene Erscheinung in ihrer reinen Objektivität aufzufassen, dass auch die Momente erwogen werden, durch welche die Kirchenväter selbst bei ihrer Ansicht vom marcionitischen Kanon bestimmt wurden. Wollte man die von ihnen gegen Marcion vorgebrachte Beschuldigung einzig nur aus dem Motive des Ketzerhasses, der Parteisucht und Leidenschaft, sosehr auch solche Triebfedern mitgewirkt haben mögen, herleiten, so wäre diess selbst nur eine sehr einseitige und willkürliche Ansicht. So grundlos und ungerecht auch ihre Beschuldigung ist, so hatte sie doch selbst wieder ihren Grund in so manchem Andern, das dem ganzen Bewusstsein, mit welchem sie in ihrer Zeit stunden, gerade diese bestimmte Form gab. Es kommen in dieser Hinsicht besonders zwei Momente in Betracht, einmal das dogmatische Interesse, das sie einem Ketzer, wie Marcion war, gegenüber hatten, sodann, dass es um eine in die Entstehungsgeschichte der Schriften unsers Kanons gehörende Erscheinung sich handelte, zu deren richtiger Beurtheilung den Kirchenvätern auf ihrem Standpunkt der rechte Sinn noch fehlte. Diese beiden Momente kamen in der Person Marcion's in eine so eigenthümliche Verbindung mit einander, dass die hier vorliegende Erscheinung auch schon desswegen noch etwas näher betrachtet zu werden verdient. Da Ritschl (S. 23—27) über den erstern dieser beiden Punkte schon das Nöthige gesagt hat, so haben wir hier zunächst unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den zweiten zu richten.

Die Differenzen, durch welche sich der marcionitische Text von dem unsrigen unterscheidet, sind doppelter Art, sie sind theils Weglassungen grösserer und kleinerer Stücke, durch welche das marcionitische Evangelium im Ganzen um ein beträchtliches kürzer wird, als das unsrige, theils Abweichungen in einzelnen Stellen, durch welche der Sinn der betreffenden Stellen ein etwas anderer wird. Die Kirchenväter sehen in allem ohne Unterschied nur eine absichtliche Textesverfälschung, welche Marcion im Interesse seines Systems begangen haben soll. Zeigt sich nun aber diese Beschuldigung als eine völlig grundlose, ergiebt sich aus der Vergleichung des marcioni-

tischen Textes mit dem unsrigen, dass Marcion so viele Stellen, welche in seinem Evangelium fehlten, nicht im Interesse seines Systems weggelassen haben kann, dass manche sogar des Zusammenhangs wegen zum ursprünglichen Text gar nicht gehört haben können, was haben wir demnach hier vor uns? Nichts anders, als was der sonstigen Bildungsgeschichte der Evangelien ganz analog ist, dass ein ursprünglich kürzeres Evangelium durch Zusätze und Erweiterungen einen grösseren Umfang erhielt, und in Vergleichung mit seiner früheren Gestalt ein anderes zu sein schien. Die Verstümmelungshypothese erklärt nicht einmal, was sie erklären soll, sie macht es nur unmöglich, die in Frage stehende Erscheinung unter ihren natürlichen Gesichtspunkt zu stellen. Da die Differenzen des marcionitischen Evangeliums von dem unsrigen nicht als Veränderungen angesehen werden können, welche Marcion im Interesse seines Systems vorgenommen hätte, so weiss man überhaupt nicht, wie das marcionitische Evangelium als das kürzere aus dem zuvor schon vorhandenen längern entstanden sein soll. Es entstunden neue Evangelien entweder in einer ganz neuen Form, wie das johanneïsche, oder durch Zusammenfassung des gemeinsamen Inhalts zuvor schon vorhandener in einer bestimmten Richtung, wie das des Markus, die Umgestaltung eines Evangeliums aber durch blosse Abkürzung und Verstümmelung wäre ohne alle Analogie. Die noch immer in einem lebendigen Bildungsprocess begriffene evangelische Geschichte hatte nicht die Tendenz sich enger zusammenzuziehen, und Ueberflüssiges oder Fremdartiges abzuschneiden, sondern vielmehr sich zu erweitern und auszubreiten, und nichts zu hemmen, was als ein neuer Zweig aus dem vielästigen Stamme hervorsprossen wollte. Von diesem Gesichtspunkt aus kann das naturgemässe Verhältniss des marcionitischen Evangeliums und unseres kanonischen nur darin erkannt werden, dass das letztere als eine weitere Fortbildung desselben geschichtlichen Stoffs aus dem erstern hervorgegangen ist. Den Kirchenvätern schien das gerade umgekehrte Verhältniss stattzufinden, was sich von ihrem Standpunkt aus sehr leicht begreifen lässt. Irenäus und Tertullian, aus deren Schriften wir zuerst mit dem marcionitischen Evangelium bekannt werden, lebten und schrieben zu einer Zeit, in welcher das kanonische Lukas-Evangelium schon allgemeineren Eingang in der Kirche gefunden hatte. Man hatte es, wie es scheint, ohne Bedenken

angenommen, da der Inhalt aller jener Zusätze, welche zu dem ursprünglichen Texte hinzugekommen waren, keinen Grund seiner Verwerfung geben konnte. Wir wissen jedoch nicht, auf welchem Wege es sich zuerst verbreitete, und das bisher gebräuchliche allmählig verdrängte, und können uns nur daran halten, dass zur Zeit des Irenäus und Tertullian von Marcion bekannt war, er habe sich jenes älteren Evangeliums bedient. Da aber nach der ganzen Vorstellung, welche wir von diesem Evangelium uns machen müssen, nicht anzunehmen ist, es sei ein ausschliesslich marcionitisches gewesen, so bezeichnet der Name des marcionitischen Evangeliums den Marcion im Grunde nur als denjenigen, welcher zu der Zeit, als das kanonische Lukas-Evangelium schon in allgemeineren Gebrauch gekommen war, durch die Schriften, die man von ihm hatte, das Dasein jenes ältern Evangeliums notorisch noch bezeugte. Den Kirchenvätern freilich schien es nur das eigenthümlich marcionitische zu sein, da sie unbekannt mit dem wahren geschichtlichen Verhältniss der beiden Formen des Evangeliums die spätere vollständigere für die ursprüngliche hielten. Statt dass sie also das Spätere als eine Erweiterung des Frühern betrachteten, sahen sie in dem Früheren nur eine Abkürzung und Verstümmelung des Spätern, und wenn der Verdacht einer solchen am Evangelium begangenen Willkür an sich schon auf denjenigen fallen musste, welcher zuletzt im notorischen Besitze dieses Evangeliums gewesen war, konnte man bei einem Häretiker, wie Marcion, dessen Tendenz überhaupt eine den Zusammenhang zerreissende, trennende und ausscheidende war, um so weniger Bedenken tragen, den Gebrauch seines Evangeliums sich nur aus jener Ursache zu erklären. So spricht sich in allem denjenigen, was die Kirchenväter als den Unterschied des marcionitischen und kanonischen Evangeliums hervorheben, nur das Bewusstsein einer in die Geschichte des Kanon gehörenden Thatsache aus, und in den Ursachen, aus welchen sie sie zu erklären suchen, giebt sich uns nur das auf ihrem unkritischen Standpunkt sehr natürliche Unvermögen kund, sie geschichtlich zu begreifen. Der Name Marcion's bezeichnet daher, so betrachtet, nichts anders als eine bestimmte Epoche der Geschichte des Kanons, oder vielmehr, dass der Kanon auch eine Geschichte hat, nicht von Anfang an so war, wie er später erscheint, dass es somit auch Veränderungen giebt, welche sich wie Ursprüngliches und

erst später Hinzugekommenes, oder wie Aechtes und Unächtes zu einander verhalten, und daher erst kritisch geschieden werden müssen, dieses Thatsächliche tritt an dem Namen Marcion's im Bewusstsein der Kirchenväter in dieser für sie noch so unklaren-Weise hervor. Der deutlichste Beweis hievon liegt darin, dass dem Marcion, wie diess in Beziehung auf die Briefe schon bemerkt ist, auch bei dem Evangelium solche Veränderungen schuldgegeben werden, welche offenbar nur in die Klasse der Varianten gehören, wie z. B. wenn er 6, 23 statt *πατ. αὐτῶν* las *πατ. ὑμῶν*, 10, 21. *πάτερ* und *καὶ τῆς γῆς* nicht hatte, und V. 25 neben *ζωὴν* das Beiwort *αἰώνιον* nicht las, 11, 1 nach *προσευχ.* noch *τῷ πατρὶ*, 8, 9. und 15, 10 statt *τῶν ἀγγέλων τȣ̃ θεȣ̃* nur *θεȣ̃* hatte u. s. w. Ist es nicht klar, dass dem Namen Marcion's überhaupt alles angehängt worden ist, was sich im Laufe der Zeit als eine mehr oder minder bedeutende Textdifferenz heraustellte? Anders kann man daher auch über solche Stellen nicht urtheilen, welche weder blosse Auslassungen, noch auch blosse Varianten sind, sondern Textesdifferenzen, welche nicht blos für zufällig gehalten werden können. Solcher Art sind namentlich die Stellen 11, 2., wo Marcion statt: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σȣ* nach Tertullian gelesen zu haben scheint: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σȣ ἐφ' ἡμᾶς;* 5, 14., wo Marcion so las, wie es Matth. 8, 4 heisst; 8, 19 bis 21., wo Marcion V. 19 nicht hatte, und V. 20 noch die Worte: *τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μȣ καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μȣ,* las, wie es in der Parallelstelle Matth. 12, 48 heisst; 10, 22, wo Marcion las: *ȣ̓δεὶς ἔγνοι τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ;* 24, 25., wo es statt *ἐλάλησαν οἱ προφῆται* bei Marcion hiess: *ἐλάλησεν ἡμῖν*. Bei diesen und einigen andern Stellen derselben Art ist unstreitig die marcionitische Lesart die ursprüngliche. Theils lässt sich ihre Ursprünglichkeit aus andern Zeugnissen nachweisen (wie namentlich Luk. 11, 2. 10, 22), theils ist deutlich zu sehen, welches Interesse der spätere Bearbeiter des Evangeliums hatte, die Lesart so abzuändern, wie sie jetzt lautet.

Was bleibt demnach, wenn wir aus allem Bisherigen das Schlussresultat ziehen, von der Beschuldigung der Kirchenväter gegen Marcion noch zurück, nachdem alles Wichtigere, worauf sie heruhen soll, sich als so unhaltbar und nichtig gezeigt hat? Von dem Vorwurf einer absichtlichen böswilligen Verläumdung mögen immerhin die

Kirchenväter freigesprochen werden, um so mehr aber muss über sie das Urtheil gefällt werden, dass sie hier ganz besonders jenen unkritischen, in dogmatischen Voraussetzungen befangenen Charakter an den Tag legen, welchen sie auch sonst, dem Geiste ihrer Zeit gemäss, nicht verläugnen können. Es wäre daher endlich an der Zeit, den schon so lange wegen seiner kritischen Willkür so hart beschuldigten Marcion wieder zu seinem Rechte kommen zu lassen, und eine Hypothese aufzugeben, welche nur darum, selbst bis in die neueste Zeit, mit so allgemeinem Beifall sich behaupten konnte, weil sie, auf die Auktorität ihres neuesten Vertheidigers [1]), welcher sie zwar mit allem Apparat einer gründlichen Gelehrsamkeit ausstattete, aber grossentheils selbst nur im Geist und Ton eines Tertullian begründete [2]), ohne nähere Prüfung hingenommen, zu einer stehenden Tradition geworden ist. Wie die Kirchenväter die dem Marcion schuldgegebene Beschneidung und Verstümmelung des Lukas-Evangeliums und der paulinischen Briefe dadurch motivirten, er habe es zu Gunsten seines

1) Hahn, das Evangelium Marcion's, in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise dargestellt, dass es nicht selbständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lukas-Evangelium war u. s. w. 1823.

2) »Nach dieser Darlegung unläugbarer Thatsachen, deren Veranlassung und Nothwendigkeit in Marcion's Gnosis nachgewiesen ist, frage ich«, sagt Hahn a. a. O. S. 65 »einen jeden Freund der Wahrheit auf's Gewissen, ob er einem Manne, der mit dem andern Theile seines Kanons, mit den von ihm angenommenen Briefen des Apostels Paulus auf solche Weise verfuhr, der sich als den verwegensten Kritiker gezeigt hat, welcher je die Bücher des N. T. betastete, nicht zutrauen müsse, dass er auch mit dem ersten Theile seines Kanons, dem Evangelium, das er annahm, nicht besser werde umgegangen sein, ob er nicht im Voraus schon, ehe er noch einen Blick in sein Evangelium thut, geneigt ist, den allgemeinen Beschuldigungen der ältesten Kirche, er habe auch das angenommene Evangelium Lucä verstümmelt und verfälscht, Glauben beizumessen. Diese Geneigtheit, daran zu glauben, wird sehr gesteigert, wenn sich sogar darthun lässt, dass Marcion's Religionssystem nothwendig das forderte, wesshalb er angeklagt wird.« Wie unbegründet ist jeder dieser Sätze, wie willkürlich die Voraussetzung, Marcion habe seines Systems wegen so verfahren müssen: wie unumwunden die Geneigtheit, bei Marcion voraus schon nichts Anderes zu finden, als was man ihm Schuld giebt, ausgesprochen!

Lehrsatzes gethan, dass der wahre Gott ein anderer sei, als der Weltschöpfer, so nahm Hahn seine Motivirungen für die angeblich von Marcion ausgelassenen Stellen aus dem gnostischen System Marcion's überhaupt. Dass aber diese Ansicht auf so viele Stellen sich gar nicht anwenden lässt, dass sie Hahn selbst nicht consequent durchführen konnte, dass sie überhaupt, je weiter man sie im Einzelnen verfolgt, alle Merkmale einer in ihrem Princip falschen Hypothese an sich trägt, hat Ritschl sehr gut gezeigt.

2. Das ursprüngliche Lukas-Evangelium.

Auf dem Grunde der vorsnstehenden Untersuchung über das marcionitische Evangelium kann nun erst bestimmter nach der Tendenz und dem Charakter des dritten Evangeliums gefragt werden. Besteht es, wie gezeigt worden ist, aus zwei wesentlich von einander verschiedenen Elementen, aus einem ursprünglichen Stamm, zu welchem erst später durch eine andere Hand mehrere nicht unbedeutende Stücke hinzugekommen sind, so ist voraus anzunehmen, dass jeder dieser beiden Bestandtheile seinen eigenthümlichen Charakter haben werde, und der Hauptgegenstand der Untersuchung muss daher die Frage sein, wie sich die beiden Bestandtheile des Evangeliums durch ihren ganzen Charakter von einander unterscheiden. Alles, was man mit Recht als das paulinische Gepräge des Lukas-Evangeliums betrachtet, kann, sobald auf die angegebene Weise unterschieden wird, zunächst nur in das ursprüngliche Evangelium gesetzt werden, an diesem aber wird es sich nur um so reiner, als das Charakteristische desselben nachweisen lassen, je strenger alles Fremdartige von ihm geschieden wird.

Der eigenthümliche Charakter des ursprünglichen Lukas-Evangeliums stellt sich vor allem auf negative Weise an seinem Unterschied vom Matthäus-Evangelium dar. Alles, was das letztere so specifisch als ein judaisirendes bezeichnet, wie namentlich die Affirmation des Gesetzes, die wiederholt ausgesprochene ausschliessliche Bestimmung des Evangeliums für die Juden, hat es nicht nur nicht, sondern vielmehr statt der darauf sich beziehenden Aussprüche Jesu entgegengesetzt lautende (vgl. Ritschl a. a. O. S. 177 f.), in welchen sich schon der paulinische Standpunkt seines Verfassers sehr bestimmt ankündigt. Eben dahin gehört die Aufnahme mehrerer bei

Matthäus fehlender Lehrstücke, in welchen der Lehre von der Vergebung der Sünden und der freien Gnade und Barmherzigkeit Gottes eine dem paulinischen Lehrbegriff ganz entsprechende Bedeutung gegeben ist (vgl. Ritschl a. a. O. S. 179 f.). Tiefer schliesst sich uns jedoch der Charakter des Evangeliums erst auf, wenn wir die ihm zu Grunde liegende Gesammtanschauung von der Person und Wirksamkeit Jesu in ihrem Mittelpunkt aufzufassen suchen. In dieser Beziehung ist es gewiss sehr charakteristisch, dass es durch seinen abgerissenen schroffen Anfang wie absichtlich jede nähere Anknüpfung an das Judenthum von sich fern halten will, indem es Jesum nicht einmal als einen γενόμενον ἐκ γυναικὸς und γενόμενον ὑπὸ νόμον, wie ihn doch der Apostel Paulus selbst Gal. 4, 4 bezeichnet, vor Augen stellt. Dagegen lässt es Jesum unmittelbar als Lehrer in Kapernaum auftreten, und die erste Handlung, durch welche er sich hier sogleich in seiner höheren Würde und Bestimmung kund giebt und legitimirt, ist die Austreibung eines Dämon. Durch das doppelte Moment, das dabei zu unterscheiden ist, indem Jesus nicht nur faktisch durch sein Wort einen Beweis seiner die Dämonen bezwingenden Macht giebt, sondern auch der Dämonische noch ausdrücklich ein Zeugniss von der Macht und Würde Jesu ablegt, wird diese erste öffentliche Handlung Jesu auf eine Weise ausgezeichnet, aus welcher mit Recht zu schliessen ist, der Verfasser wolle hier zugleich die allgemeine Bedeutung, welche Jesus in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte haben soll, zur Anschauung bringen. Ritschl bemerkt treffend (S. 196), so sonderbar es erscheinen möge, es diene hier der Dämon ebenso dazu, Jesum als den, der er ist, zu verkündigen und in seine Wirksamkeit einzuführen, wie in den andern Evangelien der Täufer Johannes. Wie dieser zu seinem Zeugniss nur als göttlicher Prophet fähig sei, und ausserdem noch das Wunder bei der Taufe als Beglaubigung hinzutrete, so sei es hier die übermenschliche Natur des Dämon, welche es ihm möglich mache, den, der stärker als er ist, zu erkennen. Welche Wichtigkeit die über die Dämonen ausgeübte Gewalt, und das von ihnen für Jesus abgelegte Zeugniss für den Verfasser des Evangeliums hatte, ist nicht blos aus der Angabe V. 41., sondern noch mehr daraus zu sehen, dass eben dieser Zug, die Macht Jesu über die Dämonen, wiederholt von ihm mit besonderer Emphase hervorgehoben wird (vgl. 6, 18. 9, 1. 10, 17 f.).

Jesus gelte, bemerkt Ritschl (S. 198), dem Urlukas als der mit der gesammten göttlichen Macht bekleidete Stellvertreter und Offenbarer Gottes, der durch seine Besiegung aller satanischen Gewalt die Erlösung der Menschen von äusserem und innerem Uebel bewirke. Die Vorstellung einer so hohen Würde Christi, gegen welche der jüdische Messias zu einer untergeordneten Bedeutung herabgesunken sei, lasse sich nur aus dem paulinischen Standpunkt des Verfassers erklären. Die Vorstellung von dem Gegensatz der Sünde und Gnade, um welchen sich die paulinische Theologie drehe, sei es offenbar auch, welche sich in dem Verhältniss Christi zum Teufel und seinem Reich nach der Darstellung des Evangelisten reflektire. Christus werde darum als der Inhaber der göttlichen Macht angeschaut, weil sein Geschäft sei, den Satan und das Böse zu überwinden und zu vernichten. Diese Bemerkungen sind gewiss sehr richtig, nur möchten sie nicht ganz erschöpfend sein, und im Sinne des paulinischen Universalismus noch weiter ausgedehnt werden dürfen. Das Wort des Dämonischen 4, 34.: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς, ist in demselben Sinne zu nehmen, in welchem Jesus im Gegensatz gegen den jüdischen Partikularismus sagt, er sei gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene (19, 10.). Sobald sich aber die Wirksamkeit Jesu über das Judenthum hinaus erstreckt, kann es nur das Heidenthum sein, in welchem sich ihr das weiteste Gebiet eröffnet. Da nun nach jüdischer Anschauung das Heidenthum auch das Reich der Dämonen ist, so stellt sich in der die Dämonen bezwingenden und vernichtenden Macht Jesu sogleich auch die Beziehung dar, welche die rettende und erlösende Wirksamkeit Jesu auf die Heidenwelt hat. Die mit dem Heidenthum so eng verbundene Macht des Dämonischen musste vor allem gebrochen und gestürzt werden, wenn der heidnischen Menschheit die Erlösung von allem Bösen, und der gleiche Genuss der Segnungen des messianischen Heils zu Theil werden sollte. Wenn also auch das Dämonische das durch Jesus als Erlöser aufzuhebende Böse überhaupt ist, so ist es doch ganz besonders die auf der heidnischen Welt liegende Macht des Bösen, welche die Dämonen in der heidnischen Religion über die Menschen ausüben, die heidnische Abgötterei, welche überall zuerst vor dem Christenthum weichen musste, wenn die Heiden in die Gemeinschaft seines Heils aufgenommen werden sollten. Es ist daher wohl auch nicht ohne eine darauf sich beziehende Bedeutung, wenn

die die Bekehrung der gesammten Heidenwelt in sich repräsentirenden siebenzig Jünger, als sie von ihrer ersten Aussendung zurückkehrten, den Erfolg ihrer Wirksamkeit mit den Worten ausdrücken: *κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου,* und Jesus selbst in der Betrachtung der grossen Wichtigkeit der an diesen Anfang sich knüpfenden Folgen den emphatischen Ausspruch thut: *ἐθεώρυν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τῦ ὀρανῦ πεσόντα,* 10, 17. 18. Es ist diess ein Moment des Lebens Jesu, welcher in unserem Evangelium nicht minder bedeutungsvoll ist, als in dem johanneïschen Evangelium die Scene, in welcher Jesus durch die Erscheinung der Hellenen zu dem Ausspruch veranlasst wird: *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ* (Joh. 12, 20—24.). Hier wie dort schloss sich vor dem begeisterten Blicke Jesu eine Zukunft auf, in welcher aus seiner messianischen Wirksamkeit die segensreichsten Früchte in der heidnischen Welt hervorgehen sollten.

Unter denselben Gesichtspunkt stelle ich alles, was Ritschl zur pragmatischen Anlage der Evangelienschrift des Urlukas rechnet (S. 202 f.), nur ist hier ein Punkt, wo ich mit der von ihm dargelegten Ansicht weniger einverstanden sein kann. Ich gebe gern zu, dass es sehr schwer ist, eine bestimmte Ordnung, sei es eine zeitliche oder sachliche, in dem Evangelium zu entdecken, dass wenn uns auch an einigen Stellen des Evangeliums eine Gruppirung nach sachlichen Principien begegnet, es doch unmöglich ist, einen durch das Ganze hindurchgehenden geschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen. Es handelt sich hier jedoch besonders um die Auffassung der Stelle 9, 51 f. Ritschl widerspricht der gewöhnlichen, wie er selbst sagt, bis jetzt von allen Auslegern und Kritikern gehegten Ansicht, als ob im Sinne des Schriftstellers mit Kap. 9, 51 der Bericht von der Reise nach Jerusalem begönne, und demnach der Verfasser alles Folgende so aufgefasst wissen wollte, als ob es in Samarien auf dem Wege nach der Hauptstadt geschehen sei. Unläugbar stehen dieser Ansicht viele Schwierigkeiten entgegen, und es ist leicht zu zeigen, dass der Abschnitt 9, 51. — 18, 14 eine Menge von Begebenheiten enthält, welche unmöglich auf dem Wege durch Samarien vorgefallen sein können, dass wir demnach auch in diesem Theile des Evangeliums nur ein lockeres Aggregat von einzelnen Erzählungen und Reden vor uns haben. Allein es scheint mir dabei zu

wenig in Erwägung gezogen zu sein, dass beides zugleich möglich ist, der Verfasser des Evangeliums kann hier Mehreres zusammengenommen haben, was ursprünglich gewiss nicht Bestandtheil eines solchen Reiseberichts war, und doch kann es zugleich seine Absicht gewesen sein, alles diess unter den Hauptgesichtspunkt der nun schon auf die Hauptstadt, als ihr letztes Ziel, gerichteten, durch Samarien hindurchgehenden Reise Jesu zu stellen. Man bedenke nur, wie sehr es dem Evangelisten selbst darum zu thun ist, den Moment des Lebens Jesu, in welchem er von Galiläa her an den Grenzen Samariens ankommt, und nun im Begriffe ist, das Gebiet desselben zu betreten, als einen Epoche machenden zu bezeichnen. Es beginnt jetzt die zweite Periode der Lehrthätigkeit und des Lebens Jesu, welche von der ersten sich dadurch unterscheidet, dass ihre Sphäre nicht mehr Galiläa, sondern Samarien ist, und Jesus in ihr nun schon die Katastrophe, mit welcher seine Wirksamkeit überhaupt enden sollte, näher und unmittelbarer vor Augen hat. Der Evangelist nennt diese zweite Periode, deren Ende nicht blos der Tod Jesu, sondern seine Aufnahme in den Himmel ist, in ihrem nunmehr beginnenden Verlauf das *συμπληρῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτῦ*. Darum war nun sein Angesicht fest und unverrückt nach Jerusalem gerichtet, wo alles vollends zu seiner Erfüllung kommen sollte, aber auch dieser Ausdruck: *αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτῦ ἐςήριξε τῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερυσαλήμ*, ist von dem Evangelisten mit besonderem Bedacht gewählt. Er sagt hiemit nicht, Jesus sei jetzt unmittelbar und geraden Weges nach Jerusalem gereist, sondern nur, er habe seinem Angesicht die Richtung auf die Reise nach Jerusalem gegeben, d. h. bei allen Reisen, die er jetzt noch machte, ihr endliches Ziel nie aus dem Auge verloren, sie mit dem steten, unverrückten Bewusstsein gemacht, dass sie, wohin sie auch gehen mochten, eigentlich das *πορεύεσθαι εἰς Ἱερυσαλὴμ* seien. Der Evangelist beugt dadurch selbst der Voraussetzung vor, dass seine folgende Erzählung der Bericht einer in geradem ununterbrochenem Zuge nach Jerusalem gehenden Reise ist, und es ist somit durch seine eigenen Worte die Annahme nicht ausgeschlossen, dass, wenn auch die Hauptsphäre seiner Wirksamkeit Samarien ist, doch in denselben Kreis seines Wirkens Manches fällt, was in grösserer oder geringerer Entfernung auf der Seite liegt, und wohl auch nur willkürlich in diesen Zusammenhang gebracht ist. Dass

die Form der folgenden Darstellung als Bericht einer durch Samarien nach Jerusalem gehenden Reise gleichsam der weite Rahmen ist, von welchem alles Folgende bis zur Ankunft Jesu in Jerusalem zusammengefasst werden soll, erhellt sowohl daraus, dass nun sogleich von einer in Samarien vorgefallenen Begebenheit die Rede ist, als auch aus der wiederholten Hinweisung auf die in derselben Richtung fortgehende Reise nach Jerusalem. Man vgl. 10, 38.: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτούς;* 13, 22.: *καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας, διδάσκων, καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ;* 17, 11.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας:* dass hier nicht blos Samarien, sondern auch wieder Galiläa genannt ist, deutet nur an, dass der Evangelist die Reise nicht als eine in gerader Richtung nach Jerusalem fortgehende angesehen wissen will. Er lässt daher immer auch wieder nach Galiläa einlenken, theils ausdrücklich, wie hier, theils stillschweigend, sofern die Lokalität mancher Erzählungen nicht wohl in Samarien sein kann, ohne jedoch dadurch mit seiner frühern Angabe in Widerspruch zu kommen, indem er ja die Reise nur ihrer Hauptbewegung nach durch Samarien gehen lassen will. Eben daran soll die Erwähnung Samariens hier wieder erinnern, und nur in diesem Sinne sind Samarien und Galiläa hier zugleich genannt, keineswegs aber ist neben Galiläa Samarien nur für den Zweck erwähnt, um zu erklären, wie unter den Aussätzigen auch ein Samaritaner sich habe befinden können. Erst von Jericho aus (18, 35) geht sodann die Reise in geradem, unmittelbar auf ihr Ziel gerichteten Zuge nach Jerusalem. Es kann demnach nicht wohl ein Zweifel darüber sein, dass es zur eigenthümlichen Anlage unseres Evangeliums gehört, den geschichtlichen Stoff der evangelischen Geschichte auf diese beiden Kreise der Lehrthätigkeit Jesu so zu vertheilen, dass er in dem einen als umherreisend in Galiläa, in dem andern als auf einer Reise durch Samarien nach Jerusalem begriffen dargestellt wird. Dass nun aber, während Matthäus von einer solchen Bereisung Samariens nicht nur nichts sagt, sondern sie von seiner Darstellung sogar auszuschliessen scheint, unser Evangelist Samarien eine so grosse Bedeutung giebt, dass es neben Galiläa der besondere Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jesu ist, und ihm ein so grosser Theil des traditionellen Stoffs zugewiesen wird, kann nur in derselben

Tendenz geschehen sein, in welcher er die siebenzig Jünger den Aposteln gegenüber so bedeutungsvoll auftreten lässt. Samarien galt ja als ein heidnisches Land. Wie daher der strenge Jude und Judenchrist die Berührung des unreinen Landes scheute, so sah dagegen der paulinisch gesinnte Verfasser nur um so stärker zu dem schon über die Grenzen Judäa's hinausliegenden, den weiten Blick in die heidnischen Länder eröffnenden Gebiet sich hingezogen. In der Ausdehnung des Wirkungskreises Jesu auf Samarien, in der Länge der Zeit, die er hier verweilt haben soll, in der Vorliebe, mit welcher in den dahin gehörenden Erzählungen die Züge eines gottgefälligen, der Aufnahme in das Reich Gottes von selbst entgegenkommenden Sinnes an Samaritern dargestellt werden, sehen wir die Seite des Lebens Jesu vor uns, welche der paulinische Universalismus, um sich auf die Auktorität Jesu stützen zu können, zu seiner Voraussetzung haben musste. Scheint doch in derselben Absicht, um das Vorbild eines in rastloser Thätigkeit von Land zu Land umherreisenden Heidenapostels schon in Jesus anzuschauen, seine Lehrthätigkeit überhaupt ganz besonders als ein fortgehendes, einen so viel möglich weiten Kreis beschreibendes Umherreisen aufgefasst zu sein. Zwar wandert Jesus auch bei Matthäus überall umher, unser Evangelist aber macht nicht nur dieses fortgehende Weiterreisen noch öfters, als sonst geschieht, bemerklich, sondern lässt auch Jesum gleich anfangs, nachdem er schon am ersten Tage in rascher Folge in Kapernaum und Nazareth aufgetreten war, und das Volk ihn zurückhalten wollte (*τῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν*), ausdrücklich den Grundsatz aussprechen: *ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ· ὅτι εἰς τῦτο ἀπέςαλμαι*, 4, 43. Dürfen wir auch diess zur Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums rechnen, so möchte hieraus auch eine Stelle Licht erhalten, welche man gewöhnlich für sehr räthselhaft hält, 13, 31—34, die Aeusserung, welche Jesus gegen Herodes, den Fuchs, gethan haben soll. Wenn Jesus hier sagt: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und verrichte Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich fertig, nur muss ich heute und morgen und am folgenden Tage reisen, weil es nicht angeht, dass ein Prophet umkomme ausserhalb Jerusalem," so ist klar, dass er Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen als den nächsten Beruf angiebt, durch welchen die für seine öffentliche Wirksamkeit bestimmte

Zeit ausgefüllt werde, aber für noch weit wichtiger, für seine eigentliche Aufgabe [1]) erklärt er das fortgehende, nie zu unterbrechende Weiterreisen, dessen letztes Ziel nur Jerusalem sein konnte. Diese letztere Stelle gehört allerdings einem nicht ursprünglichen Abschnitt an, es kann jedoch kaum einem Zweifel unterliegen, dass der Ueberarbeiter das von ihm so bedeutungsvoll hervorgehobene *πορεύεσθαι* Jesu ganz im Sinne des ursprünglichen Evangeliums genommen hat.

Schon in den bisher erörterten Zügen legt unser Evangelium einen Charakter dar, welcher es wesentlich vom Matthäus-Evangelium unterscheidet, und sich nur aus dem paulinischen Standpunkt seines Verfassers erklären lässt. Noch bestimmter aber spricht es seine divergirende Richtung darin aus, dass es sich sogar in eine antithetische Beziehung zu der im Matthäus-Evangelium enthaltenen Darstellung der evangelischen Geschichte setzt. Der auffallendste Zug dieser Art ist das schon berührte Verhältniss, in welchem wir in unserm Evangelium die siebenzig Jünger zu den zwölf Aposteln stehen sehen. Darauf hat besonders der ungenannte Verfasser der Schrift über die Evangelien aufmerksam gemacht [2]). Auch Ritschl ist der Meinung, die Erzählung von den siebenzig Jüngern habe zugleich die Absicht, die zwölf Urapostel in den Schatten zu stellen. In der That kann man, wenn man die beiden Kap. 9, 1 f. 10, 1. vergleicht, kaum verkennen, auf welchen Gegensatz und Contrast der Evangelist es hier recht absichtlich angelegt hat. Vor allem sticht die Kürze und Dürftigkeit der Rede, mit welcher Jesus bei Lukas 9, 3—5. die Zwölf für ihr Amt bestimmt und instruirt, gegen die Emphase und Reichhaltigkeit derselben Rede bei Matthäus 10, 7 f. sehr ab. Man sieht, es ist dem Evangelisten in jener Stelle beinahe jedes Wort zu viel, und die Vergleichung mit 10, 2 f. zeigt, dass er das den Zwölf Entzogene für die Siebenzig sich vorbehalten wollte. Während namentlich die ehrenden, die volle Bedeutung und Würde der Apostel aussprechenden Worte Matth. 10, 40. bei Lukas 9, 3 f. ganz fehlen, sind sie in der Parallelstelle Luk. 10, 16. den siebenzig Jüngern beigelegt. Noch mehr wird man, wenn man einmal den ganzen Abschnitt 9, 1 f. — 10, 24.

1) In diesem Sinne ist πλὴν V. 33. zu nehmen. Es bedeutet, wie das lateinische *nisi quod*, das, was als das von selbst sich Verstehende, das eigentlich Gemeinte vorauszusetzen ist.

2) A. a. O. S. 24 f. 82 f.

darauf ansieht, überrascht, mit welcher Planmässigkeit hier alles darauf hinzielt, die Zwölf in demselben Verhältniss herabzusetzen und zurückzustellen, in welchem dagegen die Siebenzig gehoben und vorangestellt werden. Wenn von den drei ausgezeichnetsten der Zwölfzahl, von Petrus, Johannes und Jakobus gesagt wird, dass sie bei der Verklärung Jesu voll Schlafs gewesen seien (9, 32), und von Petrus noch besonders, er habe nicht gewusst, was er sagte V. 33., so kann diess, wie besonders auch die Parallelstelle bei Matthäus zeigt, in welcher nichts davon gesagt ist, nur dazu dienen, sie in einem ungünstigen Licht erscheinen zu lassen. Unmittelbar darauf folgt eine Erzählung, welche zwar auch bei Matthäus in derselben Weise sich findet, in dem Zusammenhang des Lukas aber eine andere Bedeutung erhält. Es wird von den Jüngern erzählt, sie haben aus einem Dämonischen, welcher zu ihnen gebracht worden war, den Dämon nicht auszutreiben vermocht. Die Jünger erscheinen also hier in ihrer Unmacht, und wenn es nun vielleicht auch bei Matthäus zweifelhaft sein sollte, ob unter der von Jesus so scharf getadelten *γενεὰ ἄπιϛος καὶ διεϛραμμένη* die Jünger zu verstehen sind, so kann doch im Sinne unsers Evangelisten kaum etwas Anderes angenommen werden. Warum sollte er denn nicht die Jünger selbst für diese *γενεὰ ἄπιϛος καὶ διεϛραμμένη* gehalten haben, da er vorher und nachher sie mit Zügen schildert, welche eine solche Aeusserung der Unzufriedenheit mit ihnen von Seiten Jesu gar nicht unwahrscheinlich machen können? Wie er bei der Verklärungsscene schweren, ihren Sinn verdunkelnden Schlaf auf sie fallen lässt, so kann er V. 45. nicht stark genug hervorheben, wie wenig sie, noch ganz betroffen von dem kaum geschehenen Wunder, die Erklärung Jesu über das ihm bevorstehende Schicksal zu fassen im Stande gewesen seien. Während es bei Matthäus 17, 23. einfach heisst: sie seien darüber sehr betrübt gewesen, sagt dagegen unser Evangelist mit sichtbar gesteigertem Ausdruck: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν, ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτὸ, καὶ ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου.* Ein so dichter Scheier lag also noch auf ihnen und verhüllte ihnen alles, was sich auf die tiefere Bedeutung seiner Person und seines Werkes bezog. So wenig hatten sie die rechte Einsicht, und so fern stunden sie ihm selbst in Hinsicht des persönlichen Verhältnisses, dass sie aus Furcht vor ihm es nicht

einmal wagten, ihn zu fragen. Auch was weiter folgt V. 46. der Rangstreit der Jünger, und die sie beschämende Hinweisung auf das vor sie gestellte Kind, so wie die dem Johannes gegebene Erinnerung lässt sie aufs neue von einer Seite erscheinen, welche nur eine sehr ungünstige Vorstellung von ihrer Fähigkeit, als Apostel für das Reich Gottes zu wirken, erwecken kann. Ja, wenn man von diesem Zusammenhang aus auf die beiden Erzählungen zurücksieht, welche der Evangelist neben der unbedeutenden Zwischenerzählung 9, 7—9. gleichfalls mit der Geschichte ihrer Berufung in Verbindung gebracht hat (9, 10—17 u. 18—27), so kann man selbst bei diesen Stücken desselben Abschnitts es nicht für zufällig halten, dass ihnen ihre Stelle gerade hier gegeben worden ist. Bei der wundervollen Speisung zeigt ja die Rede der Jünger V. 12. deutlich genug, wie wenig sie eine Ahnung davon hatten, dass gerade in einem solchen Falle die Macht Jesu nur um so mehr in ihrer ganzen Grösse sich verherrlichen konnte. Der darauf folgende Abschnitt lässt zwar auch den Petrus bekennen, dass Jesus sei der Christus Gottes, aber welcher schwache Ausdruck ist hier seinem Bekenntniss gegeben, und wie matt und bedeutungslos ist die ganze Scene, wenn wir sie mit ihrer Darstellung bei Matthäus vergleichen, geworden! Weder die ehrende Anerkennung des Sinnes, aus welchem das Bekenntniss des Petrus hervorgieng, noch das grosse Vertrauen, das Jesus in ihn, als den Felsen seiner Gemeinde, setzte, ist hier auch nur mit Einem Worte angedeutet, wie überhaupt bei Lukas mit Ausnahme der zweideutigen, wenig genug sagenden Stelle (22, 31. 32) alles fehlt, was von einem dem Petrus besonders übertragenen Berufe verstanden werden könnte, oder den sämmtlichen Zwölf einen Anspruch auf den ausschliesslichen Besitz des Apostelamts zu geben scheint (Stellen wie Matth. 18, 18. 19. 28. finden sich im ursprünglichen Lukas nicht). Es vereinigen sich so die sämmtlichen Züge, mit welchen die zwölf Jünger in dem ganzen, auf die Geschichte ihrer Berufung folgenden Abschnitt geschildert werden, zu einem Bilde von ihnen, das keinen sehr günstigen Eindruck machen kann, und nach dem Sinn des Evangelisten einen solchen auch nicht machen soll. Und nun beachte man auch, welche Stellung der Evangelist dieser Charakteristik der Zwölf in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte gegeben hat. Er schliesst mit ihr denjenigen Theil derselben, welcher sich noch ganz

auf die Wirksamkeit Jesu in Galiläa bezieht, somit die noch dem Judenthum zugekehrte Seite derselben darstellt, und wenn er nun, sobald Jesus mit seinem Eintritt in Samarien auch in seinen weiteren und freieren, in der heidnischen Welt ihm sich öffnenden Wirkungskreis eingetreten ist, ihn neue, von ihm besonders ausgezeichnete und seine Zufriedenheit in weit höherem Grade sich erwerbende Jünger berufen lässt, ist hieraus nicht klar, dass er die Zwölf, als blos für das Judenthum bestimmt, mit ihrem jüdischen Particularismus, ihrem noch so beschränkten und für das Höhere und Geistige noch so wenig erweckten Sinn gleichsam in diesem Gebiete zurücklassen will? Wie unfähig, die engen Grenzen desselben zu überschreiten, bleiben sie hier stehen, und geben daher gleich beim Uebergang in den jetzt sich aufschliessenden grösseren Kreis nur einen neuen Beweis ihres beschränkten Geistes. Als die Bewohner des ersten Dorfes in Samarien, in das die zur Bereitung der Stätte vorausgeschickten Boten kamen, Jesum nicht aufnahmen, aber blos aus dem Grunde, weil sie von ihm als von einem nach Jerusalem Reisenden sich keine ihnen günstige Gesinnungen versprechen zu dürfen glaubten, wollten die beiden Jünger, Jakobus und Johannes, mit dem strafenden Eifer des Elias Feuer vom Himmel auf sie herabfallen lassen und sie vernichten. Jesus aber verwies es ihnen mit den Worten: „wisset ihr nicht, wessen Geistes ihr seid, von welchem ganz andern Geiste ihr beseelt sein solltet! Denn des Menschen Sohn ist nicht gekommen, die Seelen der Menschen zu verderben, sondern zu retten." Kann deutlicher als hier gesagt werden, wie wenig die Zwölf überhaupt mit ihrem particularistischen, alles Nichtjüdische von sich ausschliessenden, sich nur negativ zu ihm verhaltenden Sinne den ächten Geist Christi und die rechte Fähigkeit für ihren apostolischen Beruf in sich hatten? In diesem engherzigen, nur an die Interessen des Judenthums gebundenen Particularismus konnten sie auch die Kraft und Entschiedenheit nicht haben, die der folgende Abschnitt V. 57—62. von dem Jünger Jesu verlangt, um in seiner Nachfolge alles hinter sich zurückzulassen und, ohne rückwärts zu sehen, sich nur zum Dienst für das Reich Gottes geschickt zu machen. Nach seiner ganzen Umgebung kann auch diesem Abschnitt, welcher bei Matthäus 8, 18 f. in einem ganz andern Zusammenhange steht, von unserem Evangelisten nicht ohne Beziehung auf die Apostel seine Stellung ge-

rade hier angewiesen worden sein. So wie die Zwölf bisher ihrem ganzen Sinn und Charakter nach geschildert worden sind, erscheinen sie nicht als die εὔθετοι εἰς τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ, ein εὔθετος εἰς τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ ist nur, von dem das gilt, was Jesus von den siebenzig Jüngern sagt, deren Berufung nun unmittelbar sich anschliesst. Darum werden nun sogleich die feierlichen Eingangsworte, mit welchen Matthäus 9, 35 — 38. die Auswahl der Zwölf einleitet: „die Erndte ist gross, aber der Arbeiter sind wenige, so bittet nun den Herrn der Erndte, dass er Arbeiter sende in seine Erndte,“ auf die Siebenzig übergetragen, sie werden also dadurch als die eigentlichen Arbeiter auf dem Felde des göttlichen Reichs bezeichnet, und wie sie dem hohen, von Jesu in sie gesetzten Vertrauen entsprechen, lässt der Evangelist Jesum selbst mit dem Ausdruck der erhebendsten Begeisterung in den Worten schildern, mit welchen er sie nach ihrer Rückkehr von der ersten Aussendung empfängt, 10, 17 — 24. Es ist schon bemerkt worden, welcher bedeutungsvolle Sinn in dem Ausspruch Jesu V. 18. liegt, analog mit Joh. 12, 23. aber auch an Matth. 26, 16 f. wird man erinnert. Wie dort nimmt auch hier Jesus das aus dem Munde der Jünger Vernommene mit begeisterter Freude auf, um durch die Bekräftigung, die er ihren Worten giebt, alles Grosse und Erhabene, das für die Zukunft daran sich knüpft, und ebendamit die Unzerstörbarkeit seines Werkes und seine Bestimmung für die Ewigkeit auszusprechen. In allem, was er hier zur besonderen Auszeichnung der Siebenzig sagt, tritt erst vollends ihre antithetische Beziehung zu den Zwölf hervor. Es wird von ihnen nicht nur nichts Aehnliches gesagt, sondern es kann auch für sie, nachdem für die Siebenzig das Höchste, was von einem Jünger des Herrn gesagt werden kann, in Anspruch genommen ist, diesen gegenüber nichts Gleiches mehr übrig bleiben. „Ich gebe,“ spricht er zu ihnen, „die Macht zu treten auf Schlangen und Scorpionen und Macht über die ganze Gewalt des Feindes und nichts wird euch verletzen.“ Sie sollen also nicht blos von allen Mächten des Bösen nicht verletzt werden können, sondern selbst die absolute Macht über das dem Reiche Gottes gegenüberstehende und von ihm zu überwindende Princip des Bösen haben, darum sollen sie sich auch nicht blos desswegen freuen, dass die Geister ihnen unterthan sind, sondern vielmehr darüber, dass ihre Namen aufgeschrieben sind im Himmel. Wäre

freilich mit diesen Worten nichts weiter gesagt, als was de Wette in ihnen finden will, man solle sich nicht eitel und herrschsüchtig der ausgeübten Wirksamkeit, sondern des Bewusstseins, mit dem eigenen innern Leben dem Reiche Gottes anzugehören, freuen, so wäre hiemit nur etwas dem hohen Schwung der Rede Jesu sehr wenig Entsprechendes gesagt. Es ist jedoch klar, dass wie zuvor von der absoluten Macht die Rede ist, mit welcher die Jünger für das Reich Gottes zu wirken berufen sind, so nun hier, im Hinblick auf das endliche Ziel, überhaupt ihre absolute Bedeutung für das Reich Gottes ausgesprochen werden soll. Welchen weitern Blick scheint uns aber diese Stelle in die Seele des Verfassers unsers Evangeliums werfen zu lassen! Wird man schon durch die von Johannes und seinem Bruder Jakobus 9, 54. erzählte Scene an den feurigen Rachegeist des Apokalyptikers zu denken veranlasst, so drängt sich ja hier sogar die Vermuthung auf, der Verfasser unsers Evangeliums habe bei den Namen seiner siebenzig Jünger, die er im Himmel aufgeschrieben sein lässt, geradezu die Stelle der Apokalypse 21, 14. vor Augen gehabt, wo von den *δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποςόλων τῦ ἀρνίυ* gesagt wird, sie seien an die zwölf Grundsteine der Mauer des himmlischen Jerusalems geschrieben. Man beachte nur, in welchem Sinn und Zusammenhang sowohl bei dem Apokalyptiker als dem Evangelisten von den im Himmel aufgeschriebenen Namen die Rede ist. Dieselbe absolute Bedeutung, welche der Apokalyptiker, selbst einer der Zwölf, den zwölf den zwölf Stämmen Israels entsprechenden Aposteln für das Reich Gottes zuerkennt, will demnach der Evangelist seinen die Gesammtheit der heidnischen Völker in sich repräsentirenden siebenzig Jüngern vindiciren, indem er sie aber nur ihnen vindicirt, und die schon sosehr gegen sie zurückgestellten Zwölf hierin am meisten so tief unter ihnen stehen lässt, wie ist es möglich, den aus der ganzen Darstellung des Evangelisten so deutlich hervorblickenden Gegensatz zu verkennen? Nicht anders verhält es sich auch mit den folgenden Worten, in welchen Jesus frohlockend im Herzen dem Vater dafür dankt, dass er diess vor den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe, so sei es sein Wohlgefallen gewesen, und sodann im erhebenden Bewusstsein des ihm dadurch begründeten Erfolgs seiner Wirksamkeit die höchste Bedeutung seiner Person in den Worten ausspricht: »Alles ist mir von mei-

nem Vater übergeben, niemand hat erkannt, wer der Vater ist, als der Sohn, und wer der Sohn ist, als der Vater und wem es der Sohn offenbaren will." Auch bei Matthäus findet sich diese Stelle und zwar gerade da, wo von der Aussendung der Zwölf und der ihnen dabei ertheilten Instruktion und hierauf von den ersten Erfolgen der Wirksamkeit Jesu, seiner Anerkennung sowohl als seiner Verwerfung, die Rede ist Kap. 11, 1 f. 25 f. [1]). Wir sehen also auch hier wieder, wie geschichtliche Situationen und Aussprüche Jesu, welche in dem ursprünglichen Zusammenhang der evangelischen Geschichte sich nur auf die Zwölf beziehen konnten, von unserm Evangelisten auf die Siebenzig übergetragen worden sind, zum deutlichen Beweis, dass er die Letztern den Erstern nicht blos gleichstellen, sondern statt derselben allein als die wahren und ächten Jünger Jesu angesehen wissen will. Es ist daher auch leicht zu sehen, dass alles, was hier Jesus in so hohen Ausdrücken von seinen Jüngern und von sich selbst sagte, nicht blos dem angeblichen Erfolg der ersten Aussendung der Siebenzig, welcher doch in keinem Fall schon ein so bedeutender gewesen sein kann, gelten soll, sondern offenbar will uns der Evangelist in demjenigen, was damals zuerst von jenen Jüngern mit so grossem Erfolg geschehen sein soll, alles, was für die Zukunft daran sich knüpfte, zur Anschauung bringen. Sind nun die siebenzig Jünger unstreitig ebenso nach der angenommenen Zahl der heidnischen Völker, gerade in dieser Zahl, für ihren Beruf bestimmt, wie die zwölf Apostel mit Rücksicht auf die Zwölfzahl der Stämme Israel, und weist auch schon ihre Berufung und Aussendung in Samarien, dem heidnischen Lande, auf ihre Bestimmung für die heidnische Welt hin, so kann ebenso wenig ein Zweifel darüber sein, dass nur das Heidenthum es ist, in dessen Sphäre Jesus alle jene grossen, ihn zu so hoher Begeisterung stimmenden Erfolge seiner Sache in der Zukunft vor sich liegen sieht. Der Verfasser des Evangeliums lebt somit ganz im Bewusstsein eines paulinischen Universalismus, welcher alles jüdisch Particularistische überschritten und hinter sich zurück-

1) Es ist bei Matth. 11, 1. ein ähnlicher Uebergang von dem einen Theil der evangelischen Geschichte auf den andern, wie Luk. 9, 51. nur mit dem Unterschied, dass bei Lukas die Siebenzig jetzt erst als Jünger auftreten.

gelassen hat, und nicht im Judenthum, sondern nur im Heidenthum, in der Gesammtheit der Völker der heidnischen Welt, die schönste Verwirklichung der Idee des Christenthums, seinen höchsten Triumph, erblickt. Wird man doch in demselben so vielfach merkwürdigen Abschnitt noch besonders durch einige Nebenzüge an einen im paulinischen Kreise lebenden, mit den Grundsätzen und Briefen des Apostels bekannten Schriftsteller erinnert. Ich will kein besonderes Gewicht darauf legen, dass, wie der sächsische Anonymus meint [1]), mit dem Worte: πατεῖν ἐπάνω ὄφεων, speciell auf ein im Leben des Paulus thatsächlich vorgekommenes Ereigniss Apg. 28, 3 f. hingedeutet ist (in jedem Falle sehen wir aus dieser Stelle, wie namentlich auch über den Apostel Paulus solche, die Unverletzlichkeit dieser Gottesmänner bezeugende Sagen im Umlauf waren), das aber verdient besonders beachtet zu werden, wie in die, den Siebenzig gegebene Instruktion gewisse aus den paulinischen Briefen bekannte Grundsätze eingeflochten sind. Werden die Jünger angewiesen, in den Häusern, in die sie eintreten, ἐσθίειν καὶ πίνειν τὰ παρ᾽ αὐτῶν, ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστι — ἐσθίειν τὰ παρατιθέμενα, so stimmt diess nicht nur mit dem von Paulus befolgten und gerechtfertigten Verfahren 1 Cor. 9, 7 f. so genau, sondern auch mit 1 Cor. 10, 27. selbst so wörtlich zusammen, dass man hieraus den entschiedenen Pauliner erkennt, und sogar dieses wörtliche Zusammentreffen kaum für zufällig halten kann. Da die Häuser, in welche die Siebenzig eintreten, nach dem Zusammenhang der Stelle, heidnische sind, so werden sie demnach hier darüber belehrt, dass sie das Zusammenessen mit Heiden nicht für unerlaubt halten dürfen, sondern ohne sich ein Gewissen daraus zu machen, alles, was ihnen vorgesetzt werde, geniessen sollen.

Nach solchen Beweisen eines so bestimmt ausgesprochenen Tendenzcharakters unseres Evangeliums wird man auch bei andern Abschnitten weniger Bedenken tragen können, eine antithetische Beziehung gegen das Judenchristenthum anzunehmen. In diese Kategorie scheinen besonders die beiden Parabeln vom Gastmahl 14, 16. und vom armen und reichen Manne zu gehören. Die letztere ist dem Lukasevangelium eigenthümlich, die erstere findet sich auch

1) A. a. O. S. 84.

bei Matthäus 22, 1 f., jedoch mit einer für die Richtung der beiden Evangelien, wie es scheint, charakteristischen Modifikation. Nach Lukas werden nach den die Einladung Verschmähenden zuerst geladen Arme und Gebrechliche von den Strassen und Gassen der Stadt, und sodann solche, welche von den Landstrassen und Zäunen mit der dringendsten Nöthigung herbeigeholt werden. Diese letztere Unterscheidung wird in der Form der Parabel bei Matthäus nicht gemacht, sondern nachdem die zuerst Geladenen die Einladung des Königs unbeachtet gelassen und die Diener sogar noch misshandelt und getödtet hatten, wurden von den Scheidewegen der Landstrassen Leute aller Art zu dem bereit gehaltenen Hochzeitmahl herbeigerufen. Es ist ganz natürlich, dass man bei den verschiedenen Klassen der Geladenen an die Juden und Heiden und an ihr Verhältniss zum Christenthum, sofern die Letztern es ebenso bereitwillig annahmen, als die Erstern es unglaubig verwarfen, denkt (wie man ja auch V. 7. in dem über die Stadt, die der König in seinem Zorn verbrennen lässt, ergehenden Strafgericht nur eine Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems sehen kann). Auch das liegt sehr nahe, unter den Armen und Gebrechlichen, welche bei Lukas noch besonders von den erst von der Strasse Herbeigeholten unterschieden werden, Leute der niedern Volksklasse, unter welcher allein Empfänglichkeit für das Christenthum vorhanden war, im Gegensatz gegen die Vornehmen, zu verstehen. Es würde demnach die Parabel sowohl bei Matthäus als bei Lukas die Lehre enthalten, dass die Heiden ebenso berechtigt zur Aufnahme in das messianische Reich seien, wie die Juden, und bei dem Unglauben der letztern, als die eigentlichen Mitglieder desselben angesehen werden müssen. Der paulinische Universalismus, zu welchem sich die Parabel auch bei Matthäus bekennt, kann, da dieses Evangelium auch sonst einzelne Stellen dieser Art enthält, nicht wohl befremden, nur fragt sich, wie der dem Matthäus eigene Zug zu nehmen ist, dass den Gästen, um zum Gastmahl zugelassen zu werden, zur Bedingung gemacht wird, dass sie mit einem hochzeitlichen Kleid angethan sind. Da die Parabel den geschichtlichen Unterschied der verschiedenen Klassen der Mitglieder der christlichen Gemeinschaft in den sittlichen Gegensatz der Würdigkeit und Unwürdigkeit hinüberspielen lässt, so ist vielleicht jener Zug, seinem ursprünglichen Sinne nach, von der subjektiven Empfänglichkeit für das Reich Gottes zu

verstehen, aber ebenso gut kann mit demselben auch diess gesagt sein, dass die Heiden zwar gleich berechtigte Genossen des messianischen Heils sein sollen, jedoch nur unter der Bedingung, dass sie zur Beobachtung des Gesetzes sich verpflichten. Dürften wir annehmen, dass wenigstens der Evangelist diesen Sinn mit der Parabel verbunden hat, so würde sie demnach eine ächt judaistische Tendenz haben, und der Verfasser des Lukas-Evangeliums hätte somit schon dadurch, dass er diesen Zug völlig weggelassen hat, die entgegengesetzte Tendenz verrathen. In jedem Falle nimmt die Parabel bei Lukas darin eine andere Wendung, dass, während sie bei Matthäus die wahren und wirklichen Mitglieder des göttlichen Reichs auf die geringe Zahl der Erwählten beschränkt und alle, welche jene Bedingung nicht erfüllen, in die äusserste Finsterniss geworfen werden lässt, sie dagegen hier unbedingt und schlechthin Leute, in welchen man nur den Gegensatz der Heiden gegen die Juden sehen kann, in das Reich Gottes aufgenommen wissen will, und die Ausschliessung der zuerst Geladenen, der Juden, nur als die verdiente Folge ihrer eigenen Schuld betrachtet (V. 34.). Ziemlich gleichlautend damit schliesst die andere Parabel, die von Lazarus und dem reichen Mann. Sie trifft also in jedem Falle am Schlusse mit jener erstern zusammen, vielleicht aber auch in ihrem Inhalt überhaupt. Sie ist neuestens auf das Verhältniss der beiden religiösen Parteien gedeutet worden [1]). Der Reiche soll ein Symbol derer sein, welche im Geistigen, an göttlicher Offenbarung, reich sind, der Arme, der den Hunden gleich geachtet, die Brosamen aufsammelt, die von des Reichen Tische fallen (vgl. Matth. 15, 27. und Marc. 7, 28.), das Verhältniss der heilsbegierigen Heiden zu den Israeliten darstellen. Bei dieser Fassung erkläre sich der anstössigste Zug der Parabel, dass der Reiche um seines Reichthums willen unmittelbar verdammt, der Arme wegen seiner Armuth beseligt wird. Auf's Geistige übergetragen verlieren diese Züge ihr Anstössiges; die Juden, in ihrem Reichthum an gesetzlicher Offenbarung befriedigt, gehen ebendarum des Heils verlustig, die Heiden, die geistlich Armen, die sich vom Reichthum der Juden zu sättigen begehren, erlangen es. Was jedoch je-

1) Zeller, Studien zur neutestamentl. Theol. Theol. Jahrb. 1843. S. 83 f.

nen Hauptzug der Parabel betrifft, so kann er nicht wohl auffallen, da auch sonst besonders im Lukas-Evangelium Reichthum und Armuth in ein solches, nicht weiter vermitteltes Verhältniss zum Reich Gottes gesetzt werden (man vergl. 6, 21. 24.). Dagegen möchte es doch nicht wahrscheinlich sein, dass, wenn Reichthum und Armuth in diesem bildlichen, geistigen Sinne zu nehmen wären, diese beiden Zustände selbst so weit ausgemalt worden sind, da diess von der Hauptidee eher hätte ablenken müssen. Und wie soll man sich denn das Verhältniss des Armen und Reichen denken? Stellt der Arme die heilsbegierigen Heiden in sich dar, so geht sein Verlangen auf das Heil, in dessen reichem Besitz der Reiche als Jude ist. Aber ist denn die gesetzliche Offenbarung, die allein der Reichthum des unglaubigen Juden sein kann, der Gegenstand des heidnischen Heilsverlangens, geht dieses nicht auf etwas ganz Anderes? Die Parabel erhält durch jene Deutung einen etwas schiefen Zug. Der seinen Reichthum für sich geniessende und mit ihm gegen Andere geizende Reiche wäre ein Bild des jüdischen Particularismus, der im Besitze seiner gesetzlichen Offenbarung auf die Heiden ebenso stolz herabsieht, wie sonst der vornehme Reiche auf den Armen, aber wie passt dazu das Verlangen des Armen nach einem Reichthum, welcher vom paulinischen Standpunkt aus betrachtet nur als das Gegentheil des Reichthums erscheinen konnte [1])? Man müsste daher von diesem Zuge abstrahiren, daraus ist aber nur zu schliessen, dass die Parabel überhaupt ursprünglich den Sinn nicht hat, welchen jene Deutung ihr geben will. Was ist natürlicher, als dass ihr Grundgedanke die ebionitische Ansicht von dem Verhältniss des Reichthums und der Armuth und dem darauf beruhenden Gegensatz der jetzigen und der künftigen Welt ist? Will man daher der Parabel noch eine andere Beziehung geben, so kann diese wenigstens zu dem ursprünglichen Sinn erst hinzugekommen sein. Diese Ansicht erhält ihre Bestätigung durch die Form der Parabel selbst, da V. 26. (καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις u. s. w.) deutlich zu sehen ist, wie an die ursprüngliche Formation

---

1) Vergleicht man Matth. 15, 27. so ist ja hier das, wovon das Weib abfallende Brosamen zu erhalten wünscht, das messianische Heil. Als Inhaber des messianischen Heils kann man aber doch den Reichen nicht wohl nehmen.

noch eine zweite sich angesetzt hat, welche mit der ersten zum Theil nicht einmal ganz zusammenstimmt. Man sieht, sagt Schwegler ganz richtig [1]), wie die Parabel von V. 27. (eigentlich schon von V. 26.) an in ganz anderem Sinne, unter einem antijüdischen Gesichtspunkt fortgesponnen wird. Der reiche Mann, der Mosen und die Propheten hat, aber nicht auf sie hört, und darum im *αἰὼν μέλλων* Qual leidet, wird jetzt zum Symbol des jüdischen Volks, das mitten in der Fülle göttlicher Segnungen, Offenbarungen und Weissagungen verstockt und ungläubig bleibt gegen das geweissagte Heil, der Arme zum Abbild der Heidenwelt. Man vergl. die weitere Ausführung Schwegler's a. a. O. Es ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, wie anschaulich der Schluss der Parabel das nach dem Tode Jesu thatsächlich bestehende Verhältniss der Juden zum Christenthum vor Augen stellt. Der Fall, welchen die Parabel nur hypothetisch setzt: *εἰ Μωυσέως καὶ προφητῶν ὐκ ἀκέυσιν, ὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναςῆ, πεισθήσονται*, V. 31., war ja jetzt wirklich eingetreten. Jesus war ja vom Tode auferstanden und doch glaubten sie an ihn als Messias nicht, wovon der Grund darin liegt, dass sie auf Moses und die Propheten nicht hören, sie nicht verstehen, sich durch sie nicht zum Glauben an den Messias hinleiten lassen, überhaupt in ihrem weltlichen Sinne keine Empfänglichkeit für das nur den Armen bestimmte messianische Heil haben. Wie in diesen beiden Parabeln Judenthum und Heidenthum, oder judaistisches und paulinisches Christenthum, mit allen zu ihnen gehörenden Gegensätzen einander gegenübertreten, so hat auch die kleine, sinnvolle, nur dem Lukas eigene Erzählung von den beiden Schwestern, Maria und Martha, und ihrem so wesentlich verschiedenen Verhalten zu Jesu eine ähnliche parabolische Bedeutung 10, 38 f. Man kann in der einen der beiden Schwestern nur ein Bild der vertrauensvollen Hingabe, die zum Begriff der paulinischen *πίςις* gehört, in der andern nur ein Bild des in äussern Werken, in dem werkthätigen Thun der *ἔργα*

1) Nachapost. Zeitalter Bd. 1. S. 66 f. Zeller selbst hat a. a. O. S. 626 nachträglich bemerkt, dass er nicht glaube, die ganze Erzählung lasse sich aus dem Interesse erklären, den Vorzug der glaubigen Heiden vor den unglaubigen Juden symbolisch darzustellen. Auch Zeller hält daher die zweite Hälfte von V. 26. an für eine spätere Zuthat des Evangelisten.

νόμῳ sich abmühenden, und in ihm von dem wahren Heil sich abwendenden Gesetzeseifers sehen. Auch in ihnen stellt sich uns so dieselbe die Tendenz und den Charakter des Evangeliums bestimmende Grundanschauung in einem sehr prägnanten Bilde dar [1]), und wie in jenen beiden Parabeln die in ihnen liegende Beziehung auf die Parteiverhältnisse der Zeit auch in bestimmten antithetischen Sätzen ausgesprochen wird (14, 24. 16, 31), so lässt sich auch in dieser parabolischen Erzählung, in den die Martha tadelnden Worten Jesu und in dem rühmenden Zeugniss, das er der Maria ertheilt, eine solche vom Evangelisten selbst beabsichtigte Beziehung nicht verkennen.

Je bestimmter in allen diesen Zügen der paulinische Charakter des Evangeliums ausgeprägt ist, desto charakteristischer unterscheidet es sich vom Matthäus-Evangelium. Wie ist es nun aber anzusehen, dass, wie behauptet wird, das Evangelium auch eine dem Judaismus zugekehrte Seite hat, durch welche dem paulinischen Grundeindruck des Evangeliums seine Schärfe wieder benommen wird? Schwegler hat der Reihe der paulinischen Stücke und Lehrelemente eine andere Reihe judenchristlicher Erzählungen und Reden gegenübergestellt, und die auffallende Erscheinung, dass durch die Stellen der letztern Art die innere Einheit des Evangeliums zerstört, und seine dogmatische Haltung unsicher gemacht zu werden scheint, bis zu einem gewissen Grade zugegeben: wenn auch der paulinische Grundton und Grundcharakter des Evangeliums überall hindurchzuhören sei, so sei doch ein streng und folgerichtig durchgeführter Paulinismus in unserem Evangelium nicht zu suchen [2]). Dieses Urtheil modificirt sich jedoch sehr bedeutend, sobald auf dem Grunde der vorliegenden neuesten Untersuchungen über das marcionitische Evangelium vor allem gefragt werden muss, was zum ursprünglichen Stamme des Evangeliums gehört, und was erst durch die Hand des spätern Ueberarbeiters hinzugekommen ist. Fällt gleich die ganze Vorgeschichte hinweg, so ist schon dadurch ein sehr bedeutender Schritt geschehen, der ursprünglichen Einheit des Evangeliums, als eines so entschieden paulinischen, näher zu kommen. Aber auch von dem Uebrigen, das Schwegler unter demselben Gesichtspunkt zusammengestellt hat,

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 85 f. Schwegler a. a. O. S. 52 f.
2) Schwegler a. a. O. S. 56 f.

bleibt bei näherer Betrachtung nur sehr Weniges übrig. Die mit der matthäischen 5, 18 im Wesentlichen zusammenfallende Stelle über die ewige Gültigkeit des mosaischen Gesetzes 16, 17., so wie über die Verheissung an die Jünger, sie werden im künftigen Reich auf Stühlen sitzend die zwölf Stämme Israels richten, 22, 30., diese beiden so specifisch judaisirenden Stellen sind gleichfalls nicht ursprünglich. Auf die beiden Stellen 5, 14 und 17, 14., in welchen den vom Aussatz Geheilten die Weisung gegeben wird, sich dem Priester zu zeigen, kann man kein besonderes Gewicht legen, da diese Weisung auch nur den Zweck haben kann, die Wirklichkeit der geschehenen Heilung auf eine urkundlich beglaubigte Weise darzuthun. Da die in unserem Evangelium besonders hervortretende Parallelisirung des Messianischen und Dämonischen im Grunde nicht hieher gehört, so ist es nur noch der ebionitische Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, und die damit zusammenhängende Ansicht von Armuth und Reichthum, was bei der Beurtheilung des Charakters unsers Evangeliums in Betracht kommt. Am stärksten ist jene Anschauung wie in den Makarismen und Anathematismen der Bergpredigt (Luk. 6, 20 f.), so namentlich in der Parabel vom reichen Mann ausgesprochen. Es lässt sich nicht verkennen, „der Reiche wird nicht gestraft um seiner Hartherzigkeit willen, sondern weil er reich war, der ihm gegenüberstehende Arme wird nicht selig um seiner Frömmigkeit willen, sondern weil er arm war, das Verbrechen des Einen besteht nur im Reichthum, das Verdienst des Andern nur in der Armuth, und als Maasstab bei der künftigen Vergeltung gilt nicht das in diesem Leben gethane und verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute“ [1]). Man kann diess mit gutem Grunde sagen, nur ist dadurch die Sache noch nicht ganz in das rechte Licht gestellt. Das schroffe Verhältniss, in welchem Reichthum und Armuth, wie die jetzige und die künftige Welt, einander gegenüberstehen, wird gemildert, wenn man bedenkt, was zum Begriffe der Armuth hier wesentlich gehört. Es hat gewiss eine tiefe historische Bedeutung, dass in so manchen Aussprüchen Jesu, die wir zu den sichersten Ueberlieferungen seiner Lehre rechnen dürfen, von der Armuth auf eine so emphatische Weise die Rede ist. In der Klasse der Armen und Ge-

1) A. a. O. S. 59.

drückten gewann ja das Christenthum wirklich seine ersten Anhänger. Je enger aber so die Armuth im eigentlichen Sinn mit dem Ursprung des Christenthums selbst verwachsen ist, desto weniger darf übersehen werden, wie diese Armuth selbst zum Ausdruck und Symbol des ursprünglichsten, dem Christenthum zu Grunde liegenden Gefühls und Bewusstseins geworden ist. Nicht die äussere Armuth als solche hat so grosse Bedeutung, sondern sie hat eine solche nur wegen der Gesinnung, die vom Begriff jener Armuth nicht getrennt werden kann. Wenn Schwegler selbst bemerkt, die freiwillig gewählte leibliche Armuth sei es gewesen, welche den Ebioniten als besonders verdienstlich galt, so muss uns eben dieses freiwillig Gewählte abhalten, die Armuth in diesem schroffen äusserlichen Sinne zu nehmen. Die ersten Christen waren leiblich Arme, was sie aber als Arme zu Christen machte, war erst diess, dass sie, was sie waren, auch mit ihrem vollen Selbstbewusstsein sein wollten. In dieser Armuth spricht sich das ursprüngliche christliche Grundgefühl als ein von der äussern Welt sich in sich selbst zurückziehendes aus, man will in der Welt nichts haben, weil man aus der äussern Welt, wie sie ist, sich nur in sich selbst zurückgetrieben fühlt, aber dieses Nichthaben und Nichthabenwollen wird so nur der negative Ausdruck für alles Positive des Christenthumes. Weil dieses leibliche Armsein als ein Armseinwollen die intensivste sittliche Bedeutung hat, verbindet sich mit der Armuth die religiöse Weltansicht, dass man in demselben Verhältniss, in welchem man hier nichts hat, dort um so mehr hat. Das sind die Armen des Evangeliums, die als leiblich Arme zugleich geistlich Arme sind. Mag man immerhin annehmen, Lukas gebe uns dem Matthäus gegenüber die Makarismen der Bergpredigt in der ursprünglichen Fassung, und πνεύματι Matth. 5, 3 sei erst später zu πτωχοὶ hinzugesetzt worden, so behaupte man wenigstens nicht, dass es ein sinnentstellender Zusatz sei. Sieht man freilich, wie wenig die neutestamentliche Exegese, trotz der Masse des verschiedenartigsten Apparats, welchen sie in ihren Commentaren besonders über der Bergpredigt aufgehäuft hat, dem ältesten Christennamen seinen klaren und bestimmten Sinn zu geben weiss, so kann man sich über den Ausweg, des noch so wenig verstandenen Ausdrucks los zu werden, nicht wundern. Hätte man nur die schon von den Alten gegebene Erklärung, die πτωχοὶ τῷ πνεύματι seien die freiwillig Armen richtiger

aufzufassen gewusst, so würde man der Sache weit näher gekommen sein. Indem man aber immer von der Meinung ausgieng, die hinzugesetzte Bestimmung τῷ πνεύματι müsse die Armuth selbst zu einer blos geistigen machen, ist man auf eine Reihe von Erklärungen gekommen, unter welchen in der That die Wahl sehr schwierig ist, aber nur aus dem Grunde, weil sie alle gleich grosse Mühe haben, den in die Worte erst hineingelegten Sinn mit dem gegebenen Ausdruck zu vereinigen. Gerade die Erklärung, welche dem neuesten Interpreten den Vorzug vor allen übrigen zu verdienen scheint, die Tholuck'sche, nach welcher die πτωχοὶ τῷ πνεύματι, die sich in ihrem Geiste an δικαιοσύνη u. s. w. arm Fühlenden sein sollen, zeigt dieses Missverhältniss des Begriffs und Ausdrucks am deutlichsten. Dieses sich arm Fühlen wäre ja so auch wieder der grösste Reichthum, und die πτωχοὶ τῷ πνεύματι könnten ebenso gut die πλούσιοι τῷ πνεύματι heissen. Man lasse daher nur vor allem die πτωχὸς τῷ πνεύματι sein, was sie sind und thatsächlich waren, wahre und wirkliche Arme, leiblich Arme, weil sie aber nicht blos arm waren, sondern, was sie waren, auch sein wollten, und mit vollem Bewusstsein waren, sind sie nicht schlechthin πτωχοί, sondern die πτωχοὶ τῷ πνεύματι. Am nächsten scheint daher die Erklärung, dass durch τῷ πνεύματι eben dieses Freigewählte, Grundsätzliche, die Armuth als eine Selbstbestimmung des Geistes ausgedrückt ist, nur möchte auch diess noch nicht das dem Ausdruck Adäquate sein. Wenn Leibliches und Geistiges, Aeusseres und Inneres, Wirkliches und Ideelles auf solche Weise einander gegenüberstehen, wie hier, wo die πτωχοὶ als πτωχοὶ auch die πτωχοὶ τῷ πνεύματι sind, gehört es zum Charakter der alterthümlichen Anschauungsweise, dass das Leibliche selbst wieder ein Bild des Geistigen wird. Indem diese Armen das, was sie waren, auch sein wollten, und eben desswegen von ihrer Armuth eine Ansicht hatten, welcher zufolge ihre Armuth nicht nur nichts dem Reiche Gottes Widerstreitendes, sondern wegen der Gesinnung, die sie an ihrer Armuth an den Tag legten, gerade das ihre Empfänglichkeit und Fähigkeit für das Reich Gottes Vermittelnde war, kam ihnen an ihrer Armuth eben das zum Bewusstsein, was ihr grösster Reichthum war; ihre äussere Armuth wurde so selbst ein Bild und Symbol von etwas Anderem, das ihr gerades Gegentheil zu sein schien; was in der einen Beziehung nur Armuth war, war in anderer,

im geistigen, bildlichen Sinn nur Reichthum; als Arme waren sie an sich reich, in ihrer leiblichen Armuth selbst spiegelte sich, sobald sie im Lichte einer geistigen Anschauungsweise betrachtet wurde, ihr innerer Reichthum ab. So aufgefasst sind die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* nichts anders als der emphatische, prägnante Ausdruck der ächt ebionitischen Lehre, welche wir selbst als den ächtesten Ausdruck des urchristlichen Bewusstseins betrachten dürfen, dass der wahre Genosse des messianischen Reichs in demselben Verhältniss, in welchem er in dieser Welt nichts hat (weil dieses Nichthaben als ein Nichthabenwollen das wesentlichste Element eines auf die Seligkeit des messianischen Reichs gerichteten Sinnes ist), um so mehr in der künftigen hat. Es ist also der Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und des *αἰὼν μέλλων*, welcher in dem Gegensatz der Armuth und des Reichthums zur Anschauung kommt, die Armuth ist selbst der bildliche Reflex des ihr ideell entgegenstehenden Reichthums, weil man an jene Armuth nicht denken kann, ohne sich vermöge des Gegensatzes ihres Correlats, des geistigen Reichthums, bewusst zu werden [1]). So schroff und unvermittelt nun auch so oft, wie besonders in der Parabel vom reichen Mann das Verhältniss zu sein scheinen mag, in welchem Armuth und Reichthum zur gegenwärtigen und künftigen Welt gesetzt werden, wir dürfen diese Begriffe aus dem hier entwickelten Gedankenzusammenhang, welchem sie wesentlich angehören, nicht herausnehmen, woraus sich uns aber nur ergiebt, dass sie, so wenig ihr ebionitisches Grundgepräge verkannt werden kann, ebenso wenig unpaulinisch sind, ja, sie enthalten gar nichts Anderes, als was der Apostel Paulus beinahe mit denselben Worten sagt, wenn er das ihn selbst beseelende christliche Grundbewusstsein 2 Cor. 6, 10 mit den Worten ausspricht: *ὡς λυπούμενοι, ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες, καὶ πάντα κατέχοντες*. Das ist der ächt apostolische Nachklang der Makarismen der Bergrede: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ, ὅτι ὑμετέρα ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ — μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε*, Luk.

1) Die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* sind somit die auf geistige, d. h. bildliche Weise Arme. Ueber diese Bedeutung von *πνεῦμα* und *πνευματικὸς*, nach welcher es das Bildliche, Allegorische bezeichnet, vgl. meine Schrift: Paulus u. s. w. S. 629.

6, 20. 21. Der Apostel schildert mit jenen Worten sich selbst, er als Apostel ist in seiner Armuth der Viele reich Machende, wer aber Andere reich machen kann, muss selbst reich sein. Nehmen wir nun diese Selbstcharakteristik des Apostels in ihrem allgemeineren Sinn als eine Charakteristik der ältesten Christen überhaupt, wer sind jene Arme, die in ihrer Armuth an sich reich, jene, die nichts haben, und doch Alles haben, wer sind sie anders, als die Armen des Evangeliums, die πτωχοὶ τῷ πνεύματι?

Auf derselben ebionitischen oder urchristlichen Grundanschauung beruht die so oft missverstandene Parabel von dem sogenannten ungerechten Haushalter (Luk. 16, 1 f.). Den gewöhnlichen Quälereien der Interpreten bei dieser Parabel mag allerdings, wie Ritschl bemerkt, Strauss dadurch ein Ende gemacht haben, dass er an die Nothwendigkeit erinnerte, bei der Deutung der Parabeln bald diesen bald jenen Zug als indifferent für die Sache selbst zu betrachten. Wie also bei den Parabeln vom Gebet (11, 5 f. 18, 2 f.) davon zu abstrahiren ist, dass Gott sowohl in einem trägen Freunde, als in einem ungerechten Richter dargestellt wird, so ist in der Parabel vom Haushalter der Umstand nur Nebensache, dass die Wohlthätigkeit, wegen welcher er gelobt wird, auf einem Betruge beruht. Allein die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass auf die Parabel selbst V. 10 f. noch Sprüche folgen, in welchen eine sittliche Eigenschaft empfohlen wird, welche der Haushalter nicht nur nicht hatte, sondern von welcher bei ihm sogar das gerade Gegentheil stattfand. Wenn man also auch gutmüthig genug ist, darüber hinwegzusehen, dass seine Wohlthätigkeit Betrug ist, man kann unmöglich dazu schweigen, dass er, der ungerechte Haushalter, nun sogar noch als ein Muster der gerade entgegengesetzten Eigenschaft, der Treue und Gerechtigkeit, aufgestellt werden soll. Die Schwierigkeit hebt nun Strauss nur so, dass er sagt, den bezeichneten Versen auf die Deutung der Parabel Einfluss zu gestatten, wäre man, da diese in der Moral V. 9 den befriedigendsten Abschluss habe, und unrichtige Zusammenstellungen bei Lukas keineswegs ohne Beispiel seien, nur dann veranlasst, wenn eine genaue Verwandtschaft des Inhalts zu Tage läge, wovon aber vielmehr das Gegentheil, die störendste Verschiedenartigkeit, vorhanden sei. Ueberdiess falle es nicht schwer, nachzuweisen, was den Lukas hier zu einer falschen Zusammenstellung

verführt haben möge. Es sei in der Parabel vom μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede gewesen, diess habe in ihm die Erinnerung an einen ähnlich lautenden Ausspruch Jesu geweckt, dass wer an dem ἀδίκῳ μαμωνᾷ, als dem Geringeren sich treu beweise, dem auch das Höhere anvertraut werden könne. Sei aber einmal vom Mammon die Rede gewesen, wie habe der Verfasser umhin gekonnt, sich des bekannten Ausspruchs Jesu von Gott und dem Mammon, als zwei unvereinbaren Herren, zu erinnern, und zum Ueberfluss auch noch diesen V. 10 beizusetzen? Dass durch diese Zusätze die vorhergemeldete Gleichnissrede in ein völlig falsches Licht gestellt wurde, habe den Referenten wenig bekümmert, der vielleicht ihren Sinn selbst nicht klar gefasst, oder in dem Bestreben, sein evangelisches Gedächtniss vollständig zu entleeren, auf den Zusammenhang keinen Bedacht genommen habe. Man sollte überhaupt, setzt Strauss aus dieser Veranlassung noch im Allgemeinen hinzu, mehr Bewusstsein davon haben, dass bei denjenigen unserer Evangelisten, welche nach der jetzt herrschenden Annahme eine mündliche Ueberlieferung aufzeichneten, in Abfassung ihrer Schriften das Gedächtniss in einer Weise angesprochen gewesen sei, welche die Thätigkeit der Reflexion zurückdrängen musste; wesswegen in ihren Berichten das herrschende Band die Ideenassociation mit ihren zum Theil an Aeusserliches sich haltenden Gesetzen sei, und wir uns nicht wundern dürfen, namentlich manche Reden Jesu nach dem blossen Gleichklang gewisser Schlagworte zusammengereiht zu finden [1]). Diese letztere Bemerkung ist für den Standpunkt der Strauss'schen Kritik überhaupt sehr charakteristisch, aber eben darin liegt auch der bestimmende Grund, sie sehr bedeutend zu modificiren. Je entschiedener die neueste Kritik sich gegen die Voraussetzung erklären muss, die Evangelien seien in ihrem ganzen Umfang durchaus blosse Aggregate sehr verschiedenartiger, nur zufällig gerade auf diese Weise mit einander verbundener Traditionen, je unzweifelhafter sich einige unserer Evangelien als Tendenzschriften ausweisen, desto mehr muss auch das Urtheil über die Zusammenhangslosigkeit einer Stelle, wie die vorliegende ist, beschränkt werden, um so mehr, wenn man bedenkt, wie sehr durch die Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile un-

1) Leben Jesu, 3. A. 1. S. 668.

sers Evangeliums die Analogie solcher Fälle vermindert wird. Sollte es daher nicht möglich sein, der fraglichen Stelle eine andere Ansicht abzugewinnen? Kann ja doch auch die genaue Verwandtschaft des Inhalts nicht so geradezu in Abrede gestellt werden. Hier wie dort tritt uns derselbe Begriff der *ἀδικία* entgegen. Worin besteht also diese *ἀδικία*, und was macht den Haushalter zu einem *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* (wie man diese Worte gewöhnlich zusammennimmt)? Die Antwort darauf kann nur in dem *ἄδικος μαμωνᾶς* V. 11 liegen. Ein *ἄδικος* ist der *μαμωνᾶς*, weil jeder, in dessen Besitz er ist, entweder an sich schon ein *ἄδικος* ist, oder durch ihn zum *ἄδικος* wird. Die *υἱοὶ αἰῶνος τούτου* V. 8., in deren Hand der gleichsam zur Substanz des *αἰὼν οὗτος* gehörende Mammon ist, sind an sich, in ihrem Unterschied von den *υἱοὶ τοῦ φωτός*, die *ἄδικοι*, und die *υἱοὶ τοῦ φωτὸς* werden, wenn auch sie sich mit dem Mammon befassen, dadurch selbst auch zu *ἄδικοι*, weil sie, als *υἱοὶ τοῦ φωτός*, kein Recht auf den Mammon haben, und nur mit Unrecht in ein Gebiet eingreifen, in welchem sie sich nur als Arme betrachten sollen, und nur so viel haben dürfen, als ihre nothdürftige Existenz in dieser Welt erfordert. Jener Haushalter nun stellt ganz das Bild der *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* in sich dar. Darum wird er vor allem als ein Verschwender geschildert. Die Kinder dieser Welt, die als solche im Besitze des Mammon sind, können von ihrem Mammon oder Reichthum keinen andern Gebrauch machen, als dass sie, wie der Reiche der Parabel, herrlich und in Freuden leben. Als ein blosser Haushalter aber im Dienste eines Herrn wird er bezeichnet, weil auch die Kinder dieser Welt nicht im wahren und wirklichen Besitz der Güter dieser Welt sind, der absolute Herr von Allem ist ja nur Gott, unter ihm steht in letzter Beziehung Alles, sowohl in der gegenwärtigen als in der künftigen Welt, wenn auch gleich vermöge des Gegensatzes, in welchem die gegenwärtige Welt zu der künftigen steht, der Mammon, welcher gleichsam selbst der Gott der gegenwärtigen Welt ist, selbst in einen Gegensatz zu dem höchsten, in seiner absoluten Erhabenheit über beiden Welten stehenden Gott tritt. Darum sind ihm die Kinder dieser Welt von dem Gebrauch, welchen sie von den Gütern dieser Welt machen, Rechenschaft zu geben schuldig, und fallen zuletzt, wie der Reiche der Parabel, seinem Strafgericht anheim. Es ist daher nichts verfehlter als die Deutung, welche den Herrn zum *ἄρχων τοῦ*

κόσμου τούτου macht; als *ἄνθρωπος πλούσιος*, zu welchem diejenigen, die von den Gütern dieser Welt den dem *αἰὼν οὗτος* entsprechenden Gebrauch machen, nur im Verhältniss eines Haushalters stehen, soll er vielmehr an die absolute Herrschaft Gottes über Alles erinnern. Nur an dem Haushalter stellt sich uns der *αἰὼν οὗτος* dar, und es wird ihm daher, da alles, was er thut, auf den *μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας* sich bezieht, selbst das Prädikat der *ἀδικία* gegeben, aber auch er hat eine Seite, die ihm eine gewisse Beziehung zu den *υἱοὶ τοῦ φωτὸς* giebt, die Klugheit, vermöge welcher er so zu handeln weiss, dass sein Handeln durch das rechte adäquate Verhältniss des Mittels zum Zweck bestimmt wird. Dass er, obgleich ein *υἱὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, nicht blos an dem augenblicklichen Genusse der Gegenwart hängt, dass es für ihn auch eine Zukunft giebt, zu welcher er die Gegenwart in das Verhältniss eines für einen bestimmten Zweck berechneten Mittels zu setzen sucht, obgleich freilich diese Zukunft selbst nur in die Sphäre des *αἰὼν οὗτος* fällt, diess ist eine sittliche Eigenschaft, welche wesentlich dieselbe Grundeigenschaft ist, ohne welche die Kinder des Lichts nicht sein können, was sie nach ihrem Begriff sein sollen. Denn zu Kindern des Lichts werden sie ja nur dadurch, dass sie theoretisch und praktisch den *αἰὼν οὗτος* in das rechte, der Natur der Sache angemessene Verhältniss zum *αἰὼν μέλλων* zu setzen wissen, im Bewusstsein des wesentlichen Unterschieds beider es für das Bessere halten, auf alles, was dem *αἰὼν οὗτος* angehört, lieber zu verzichten, um dafür um so gewisser den *αἰὼν μέλλων* zu gewinnen. Auch diess ist Sache einer Klugheit, welche das Handeln des Menschen ganz unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses von Mittel und Zweck stellt, so dass, sobald einmal ein bestimmter Zweck feststeht, wie diess sowohl bei den Kindern des Lichts, als bei den Kindern der Welt ihrem Begriffe gemäss vorausgesetzt werden muss, alles, was Gegenstand des Handelns ist, darnach berechnet wird, wiefern es das zur Erreichung des Zwecks geeignete Mittel ist. Die Klugheit ist also Eigenschaft der Einen wie der Andern, und bei beiden, formell betrachtet, gleich lobenswerth, nur wird sie den Kindern der Welt in höherem Grade zugeschrieben, als den Kindern des Lichts, da die letztern, auch wenn sie an sich schon Kinder des Lichts sind, von der Welt, in der sie leben, auf verschiedene Weise afficirt werden, und so oft getheilten Sinnes sind, wie diess bei den Kindern der Welt

nicht der Fall ist. Die Aufforderung, welche V. 9, unter Hinweisung auf den ungerechten Haushalter, an die Kinder des Lichts ergeht, sich Freunde zu machen mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wenn sie scheiden, sie sie aufnehmen in die ewigen Hütten, kann nur so verstanden werden, dass was die Kinder der Welt immer nur in Beziehung auf die gegenwärtige Welt thun, die Kinder des Lichts nur im Hinblick auf die künftige thun. Wie können aber, muss man fragen, die Kinder des Lichts sich Freunde machen mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, da sie ja im Besitze des μαμῶν τῆς ἀδικίας nicht sein können, ohne selbst ἄδικοι zu sein? Eben desswegen kann jene Aufforderung nur den Sinn haben, sich mit dem Mammon der Ungerechtigkeit gar nicht zu befassen, sondern sich seiner ganz zu entschlagen, und ihn daher für Zwecke der Wohlthätigkeit zu verwenden, weil der αἰὼν οὗτος und der αἰὼν μέλλων sich gegenseitig ausschliessen, und man nur unter der Voraussetzung, dass man dem Einen nicht angehört, dem Andern angehören kann. An diesen ganz befriedigenden Sinn der Parabel schliessen sich die folgenden Sprüche sehr natürlich an, sobald man nur den Gegensatz des αἰὼν οὗτος und des αἰὼν μέλλων, wie er zuvor bestimmt worden ist, mit den damit zusammenhängenden Begriffen nicht aus dem Auge verliert, und die Treue und Gerechtigkeit, von welcher hier die Rede ist, von nichts Anderem versteht, als von dem Verhalten des Menschen sowohl zu dem einen als dem andern αἰών. Am deutlichsten ist der Sinn dieser Sprüche in dem Satze V. 12 ausgesprochen: wenn ihr in dem Fremden nicht treu waret, wer wird euch das Eurige geben? Das was für die Kinder des Lichts das Fremde, sie nichts Angehende ist, kann nur der dem αἰὼν οὗτος angehörende ἄδικος μαμωνᾶς sein. Daher kann nun auch die Treue, die sie an ihm beweisen, nur darin bestehen, dass sie ihn als das betrachten, was er für sie ist, als ein ἀλλότριον, und demgemäss auch so handeln, durch seine Entäusserung und Verwendung für wohlthätige Zwecke; in demselben Verhältniss, in welchem sie so beweisen, dass der αἰὼν οὗτος für sie das ἀλλότριον ist, beweisen sie, dass sie als Kinder des Lichts dem αἰὼν μέλλων angehören, er das ihnen wahrhaft Zukommende ist. In demselben Sinne heisst es V. 11: wenn ihr an dem Mammon, welcher doch immer nur ein ungerechter Besitz ist, an welchen ihr kein wahres Recht habt, nicht treu waret, wer wird euch das anvertrauen, das euer

wahrhaftes Eigenthum sein soll? Auch V. 10 kann daher unter dem ἐλάχιςον und πολὺ nichts anders gemeint sein als derselbe Gegensatz. Man ist treu im Kleinen, wenn man die Güter des αἰὼν οὗτος nur für wohlthätige Zwecke gebraucht, und diese Treue im Kleinen ist auch Treue im Grossen, weil man durch das, was man in Beziehung auf den so tief unter dem αἰὼν μέλλων stehenden αἰὼν οὗτος thut, nur seinen Sinn für den αἰὼν μέλλων bewährt, so wie man dagegen, wenn man mit dem ἄδικος μαμωνᾶς sich befasst, an welchen man, als einen ungerechten Besitz kein Recht hat, dadurch nur zeigt, dass man auch kein Recht auf den αἰὼν μέλλων hat. Die letzten Worte V. 13 sprechen nur den durch die Parabel und den ganzen Abschnitt hindurchgehenden Gegensatz noch bestimmter aus. Man kann dem αἰὼν μέλλων, oder Gott, dessen Idee der αἰὼν μέλλων ganz adäquat ist, nur mit demselben Sinne zugethan sein, mit welchem man von dem αἰὼν οὗτος, und dem Mammon, als dem Gott desselben, sich abkehrt, und ebenso umgekehrt; das Eine ist immer auch schon in dem Andern enthalten, da man nur durch den αἰὼν οὗτος zu dem αἰὼν μέλλων hindurch gelangen kann.

Jüdische Vorstellungen von Lohn und Vergeltung, zusammenhängend mit der ebionitischen Ansicht vom Verhältniss des αἰὼν οὗτος und μέλλων will Schwegler, wie in der Parabel vom ungerechten Haushalter, so auch in Aussprüchen wie 6, 35 (vgl. 11, 41) erkennen, wo gleichfalls die Wohlthätigkeit von Seiten ihres Nutzens in Beziehung auf den künftigen Lohn, der mit ihr verknüpft sei, empfohlen werde, ganz im Widerspruch mit andern paulinischen Stücken des Evangeliums, z. B. Aussprüchen, wie 17, 7—10., wo ausdrücklich eingeschärft werde, dass der Mensch, selbst wenn er Alles gethan, doch gegenüber von Gott keine Ansprüche erheben dürfe. Sehen wir hier auch davon ab, dass die Stelle 17, 7. 10 gleichfalls nicht dem ursprünglichen Lukas angehört, so verlieren doch auch jene Aussprüche das Anstössige, das man in ihnen finden will, sobald man bedenkt, dass sie nur als hervorgegangen aus jener urchristlichen Weltansicht zu betrachten sind. Es ist also nicht das Wohlthun als solches, als blos äusserliches Thun, worauf so grosser Werth gelegt wird, sondern nur sofern an ihm der von der gegenwärtigen Welt sich abkehrende, und in sich selbst zurückgehende Sinn sich bewährt, ohne welchen man nicht der künftigen Welt angehören kann.

In dem ächt evangelischen Armuthssinn der πτωχοὶ τῷ πνεύματι berühren sich demnach die beiden Evangelien, das paulinische Lukas-Evangelium und das judaisirende Matthäus-Evangelium am unmittelbarsten, und je stärker gerade in dem erstern die darauf sich beziehenden Züge ausgeprägt sind, um so gewisser dürfen wir dieses Gemeinsame als das wesentlichste Element des urchristlichen Bewusstseins betrachten.

Nachdem der Charakter und die Tendenz des Evangeliums überhaupt so weit festgestellt ist, können wir zu der weitern Frage fortgehen, ob sich nicht durch die Vergleichung mit dem Matthäus-Evangelium die Anlage und Composition unsers Evangeliums noch genauer erforschen und bestimmen lässt. An dem Matthäus-Evangelium haben wir allein den sichern Maasstab zur Beurtheilung des Charakteristischen unsers Evangeliums, je eigenthümlicher aber das Verhältniss ist, in welchem es zu jenem steht, indem es auf der einen Seite einen so bedeutenden Theil seines Inhalts mit ihm theilt, auf der andern aber auf so verschiedene Weise von ihm abweicht, um so mehr entsteht die Frage, ob sich der unser Evangelium von dem des Matthäus unterscheidende Grundcharakter noch näher im Einzelnen, in Hinsicht seiner Differenzen von Matthäus, als das seine Composition bedingende und bestimmende Princip nachweisen lässt.

Das Verhältniss des Lukas- und Matthäus-Evangeliums bestimmt man gewöhnlich so: Lukas liefere die evangelische Geschichte nach derselben Grundanlage, aber die schöne Einheit des Ganzen, die sie bei Matthäus habe, habe Lukas verderbt durch Entstellung und Versetzung der Bergrede, durch die zu frühe Stellung von Matth. 12, 1—14. (Luk. 6, 1—11) u. s. w., besonders reisse die Einschaltung 9, 51 — 18, 14 die Hauptfuge des Ganzen auseinander[1]). In der Stelle 9, 51 f. liegt allerdings der Hauptwendepunkt der beiden divergirenden Richtungen, wenn man aber diese Hauptdifferenz nur aus der Benützung einer eigenen Quelle erklären zu können meint, so ist diess ein Schluss, dessen Unrichtigkeit gerade aus jener Stelle sehr deutlich erhellt. Ist irgendwo die Tendenz des Evangeliums überhaupt ausgesprochen, so ist es, wie schon gezeigt worden, im Zusammenhang jener Stelle geschehen, und es kann daher die Aufgabe

1) De Wette Einl. S. 153.

nur sein, vom Standpunkt jener Stelle aus die abweichende Anordnung des Lukas darauf anzusehen, wie weit sie sich etwa aus einem mit jener Tendenz zusammenhängenden Interesse erklären lässt.

Matthäus hatte, wie er überhaupt darauf ausgegangen zu sein scheint, die verschiedenen Elemente der evangelischen Geschichte so viel möglich nach der Verwandtschaft des Inhalts zu gruppiren, und das Einzelne in gewissen Hauptpunkten zu concentriren, wie deutlich zu sehen ist, vor allem die Absicht, die Bergrede ganz in den Vordergrund der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen. Nicht nur lässt er, indem er dieses Frühere im Grunde nur summarisch erwähnt (man vgl. besonders 4, 23—25), ihr nichts besonders Bedeutendes vorangeben, sondern gibt ihr auch eine so viel möglich breite Basis, da er hier, wie ohne Zweifel anzunehmen ist, verschiedene Reden und Aussprüche Jesu, deren Veranlassung und Zeit eine andere war, mit der Hauptrede zu einer grössern Masse vereinigt hat. Man sieht, er will in einer Gesammtanschauung alles zusammenfassen, was dazu dienen kann, eine ebenso bestimmte und bezeichnende, als grossartige und inhaltsreiche Vorstellung von der messianischen Bestimmung Jesu, wie dieselbe von seinem Standpunkt aus gedacht werden muss, zu geben. Da die Bergrede, so aufgefasst, ihren Mittelpunkt in allem demjenigen hat, was Matthäus Jesum in ihr über sein affirmatives Verhältniss zum Gesetz aussprechen lässt, so erklärt sich schon daraus, warum sie für Lukas nicht dieselbe Bedeutung haben konnte. Es ist gewiss nichts charakteristischer für Lukas, als dass er die so gewichtige, den Schlüssel der Bergrede enthaltende, und überhaupt das Princip der neuen Religionsökonomie aussprechende Stelle über das Gesetz mit völligem Stillschweigen übergangen hat, aber er hat sich nicht blos damit begnügt, sondern ist von diesem Hauptpunkt aus sogar dazu fortgegangen, ihr im Gegensatz gegen Matthäus, statt der so ausgezeichneten Stelle, die sie bei demselben hat, eine ganz andere zu geben, sie durch ihre Umgebung nicht mehr auf dieselbe Weise zu heben, und einen grossen Theil ihres Inhalts auf andere Punkte zu vertheilen, nicht etwa, um den Matthäus, sofern er ursprünglich nicht Zusammengehörendes zusammengestellt hat, historisch zu berichtigen, sondern, da die Bergrede bei Lukas im Ganzen doch nur als ein Auszug aus der bei Matthäus genommen werden kann, aus dogmatischem Interesse. Ist es doch, wie wenn er diesen

Gegensatz zu Matthäus auch äusserlich durch gewisse Nebenzüge hätte zu verstehen geben wollen. Geht Jesus bei Matthäus 5, 1. hinauf auf den Berg (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος), so geht er dagegen bei Lukas 6, 17. vom Berge herab (καταβὰς μετ' αὐτῶν), und während er bei Matthäus sich niedersetzt (καθίσαντος αὐτῦ) und so auf einer Höhe sitzend spricht, steht er bei Lukas und spricht auf einer Ebene stehend (ἔστη ἐπὶ τόπυ πεδινῦ). Wie man auch diesen äussern Umstand nehmen mag, dass die Bergrede bei Lukas, wenn auch nicht zu einer Thalrede (wie sie der sächsische Anonymus [1]) nennt), doch zu einer Feldpredigt geworden ist, in jedem Fall kann man in der ganzen Behandlung der Bergrede bei Lukas, gegenüber der Gestalt, die sie bei Matthäus hat, nur eine Degradation sehen.

Um die Bergrede aus dem Vordergrund, in welchem sie bei Matthäus steht, zurückzudrängen, hat Lukas das, was Matthäus unmittelbar zur Bergrede forteilend, nur kurz erzählt, ausführlicher gegeben und mehreres, was bei Matthäus erst nachfolgt, vorgeschoben. Um den Eindruck, welchen die Bergrede machen soll, auf keine Weise zu schwächen, hat Matthäus vor derselben über Reden und Thaten Jesu nichts berichtet, was die Aufmerksamkeit der Leser in höherem Grade in Anspruch nehmen könnte. Anders ist es bei Lukas. Er lässt Jesum sogleich in Kapernaum und Nazareth als Lehrer und Wunderthäter sehr bedeutungsvoll auftreten. Selbst die Erwählung der drei ausgezeichnetsten Jünger Jesu, des Petrus, Jakobus und Johannes, welche doch für Matthäus besonderes Interesse haben musste, ist von Lukas ausführlicher erzählt als von Matthäus. Wollte man diess etwa als einen Beweis gegen die Voraussetzung einer besondern Tendenz bei Lukas geltend machen, so sehe man nur, wie Lukas selbst dafür gesorgt hat, einen solchen Beweis zu entkräften. Die Berufung jener drei Jünger ist eines der das erste Auftreten Jesu bezeichenden Hauptmomente. Lukas schliesst sich hier an Matthäus an, und da er keine Ursache hat, hier so wortkarg zu sein, wie Matthäus, so erzählt er sie mit allem, was die evangelische Tradition ihm darbot, aber auch mit dem Vorbehalt, der günstigen Meinung von jenen drei Jüngern, zu welcher ihre Berufung auch nach seiner evangelischen Geschichte berechtigen könnte, ein bedeu-

1) A. a. O. S. 47 f.

tendes Gegengewicht entgegenzusetzen. Derselbe vorzugsweise den Zwölf gewidmete Abschnitt (4 — 9, 50.), welcher mit der Berufung jener drei beginnt, enthält eine eben diese speciell betreffende Scene, deren Absichtlichkeit zu klar am Tage liegt, als dass man sie in Abrede ziehen könnte. Die Erweckung der Tochter des Jairus erzählt auch Matthäus 9, 18 f., Lukas aber weicht von der Erzählung des Matthäus darin sehr bedeutend ab, dass er zuerst den Petrus und dann die drei Jünger auf eine eigene Weise dabei betheiligt sein lässt. Es kann nicht als Beweis eines mit der Grösse Jesu sehr vertrauten, oder auch nur von der Ehrfurcht gegen ihn tiefer durchdrungenen Sinnes angesehen werden, dass Petrus, als Jesus auf dem Wege in das Haus des Jairus im Gedränge des Volks von einer Frau berührt wurde, und fragte, wer ihn berührt habe, in seinem und der Uebrigen Namen Jesu mit den Worten widersprach: *Ἐπίϛατα, οἱ ὄχλοι συνέχουσί σε καὶ ἀποθλίβουσι, καὶ λέγεις, τίς ὁ ἁψάμενός μου;* worauf Jesus missbilligend erwiedert: es habe ihn jemand berührt, er wisse es, da eine Kraft von ihm ausgegangen sei. Noch auffallender ist, was im Hause des Jairus geschah. Jesus liess niemand hineintreten als den Petrus, Johannes und Jakobus und den Vater und die Mutter des Mädchens. Alle weinten und beklagten das Mädchen. Als Jesus sagte: weinet nicht, sie ist nicht gestorben, sondern schläft, verlachten sie ihn, weil sie wussten, d. h. besser als Jesus wissen wollten, dass sie gestorben sei. Er selbst aber trieb alle hinaus 8, 51 f. Wer sind hier die Jesum Verlachenden und von ihm Hinausgetriebenen? Offenbar sind auch die genannten drei Jünger unter ihnen, welche demnach hier, ungeachtet sie doch schon längere Zeit in der näheren Verbindung mit Jesu gewesen waren, nur einen neuen Beweis ihrer geistigen Unfähigkeit gaben.

Auf 5, 1 — 11. folgen bis zur Bergrede und der ihr vorangehenden Erwählung der Zwölf Erzählungen, welche, wenn auch nicht wörtlich gleichlautend, doch ihrem geschichtlichen Inhalt nach durchaus parallel mit der evangelischen Geschichte des Matthäus sind Luk. 5, 12 — 14. (Matth. 8, 1 — 4.) 5, 17 — 25. (Matth. 9, 1 — 8.) 5, 27 — 32. (Matth. 9, 9 — 13.) 5, 33 — 38. (Matth. 9, 14 — 17.) [1]) Luc.

---

1) Je genauer Lukas Kap. 5. dem Matthäus folgt, desto auffallender ist der dem Lukas eigenthümliche Zusatz V. 39. *καὶ οὐδεὶς*

6, 1—5. (Matth. 12, 1—8.) 6, 6—11. (Matth. 12, 9—14.). Lukas schliesst sich hier, wenn auch die Verbindung der einzelnen Theile eine andere ist, so genau an Matthäus an, dass man, um sich seine Anordnung zu erklären, im Grunde nur fragen kann, warum er einzelne Stücke bei Matthäus übergangen hat. So hat er nun die bei Matthäus 8, 5. auf die Heilung des Aussätzigen folgende Heilung des Sohns des Hauptmanns in Kapernaum übersprungen, weil sich ihm diese Erzählung ohne Zweifel mit Rücksicht auf das Urtheil Jesu über den Glauben Israels für eine spätere Stelle besser zu eignen schien. Matth. 9, 14—17. fehlt, da es wahrscheinlich schon Luk. 4, 38. anticipirt ist. Da die bei Matthäus folgenden drei Stücke 18—22. 23—27. 28—34. bei Lukas zwar in diesem Zusammenhang fehlen, später aber von ihm nachgeholt werden 9, 57 f. 8, 22 f. 8, 28 f., so kann diess auch nur aus dem Grunde geschehen sein, dass sie ihm später passender zu stehen schienen. In demselben Zusammenhang wie bei Matthäus (9, 1—17.) folgt nun bei Lukas 5, 17—38. in welchem Abschnitt besonders auffallen muss, dass der im Matthäusevangelium Matthäus genannte Zöllner von Lukas Levi genannt wird, eine Differenz, welche wie die Verwandlung der Bergrede in eine Thalrede, ebenso gut für sehr absichtlich als für blos zufällig gehalten werden kann. Die bei Matthäus 9, 18. folgende Todtenerweckung hat Lukas gleichfalls, nur erst 8, 40 f., hier aber mit den schon bemerkten, die drei Jünger betreffenden Differenzen, und eben diese

---

πιών παλαιόν — ἐστίν. De Wette bemerkt, dieser Zusatz widerstrebe der Auffassung des vorhergehenden Gleichnisses, wornach der neue Wein die neue Lehre Christi bezeichnen solle. Die Erklärung, welche in den Worten den ironischen oder entschuldigenden Gedanken finde: an der neuen Lehre finde man keinen Geschmack, stehe entgegen, dass der alte Wein wirklich besser sei, und allgemein dafür gelte; man könne daher in beiden Gleichnissen nur den allgemeinen Gedanken der Unzweckmässigkeit finden. Dann wäre aber das Bild selbst unzweckmässig gewählt, da es zu nahe liegt, unter dem neuen Wein die Lehre Jesu zu verstehen. Daher möchte doch der sächsische Anonymus Recht haben (S. 213), der Zusatz habe eine offenbar spitzige Beziehung auf die Zähigkeit der Judenchristen im Festhalten des alten Buchstabens. Es spricht sich so auch in dieser Stelle die paulinische Tendenz des Evangeliums aus.

eigenthümlichen, ganz aus der Tendenz des Evangeliums hervorgegangenen Züge, welche mit der Erzählung verbunden worden sind, geben auch darüber Aufschluss, warum sie Lukas aus der frühern Stelle bei Matthäus an diese spätere versetzt. War es nämlich bei dieser Erzählung von ihm darauf abgesehen, jene drei Jünger in einem so ungünstigen Licht erscheinen zu lassen, so fiel der ihnen bei dieser Gelegenheit gemachte Vorwurf weit schwerer auf sie, wenn sie schon längere Zeit in dem vertrautesten Umgang mit Jesu gelebt, die Beweise seiner messianischen Bestimmung vor Augen gehabt, sogar schon eine Todtenerweckung gesehen hatten, als wenn sie, wie diess der Fall gewesen wäre, wenn Lukas jene Erzählung schon Kap. 5. eingerückt hätte, noch weit weniger Gelegenheit gehabt hatten, ihren Sinn für das richtige Verständniss der Worte und Werke Jesu zu bilden. Da der bei Matthäus 9, 27—34. weiter folgende Abschnitt zu unbedeutend und sein Inhalt mit andern ähnlichen Erzählungen zu verwsndt ist, als dass sein Fehlen bei Lukas befremden könnte, da ferner die Verse Matth. 9, 35—38. nur den Uebergang machen auf die Geschichte der Aussendung der zwölf Jünger, diese selbst aber, so wie die auf den Täufer Johannes sich beziehende Rede Jesu Matth. Kap. 11. ohnediess bei Lukas vor der Bergrede ihre Stelle nicht finden konnte, so lag, wenn er überhaupt der Bergrede noch etwas vorangehen lassen wollte, das Nächste für ihn erst im zwölften Kapitel des Matthäus. In den Inhalt dieses Kspitels greift er dsher schon jetzt hinüber, indem er die Erzählung von den beiden Sabbsthhandlungen Jesu Matth. 12, 1—14. hier einrückt 6, 1—11., nur mit dem Unterschied, dass er den Ausspruch Jesu Matth. 12, 11. sich für eine spätere Stelle 14, 5. vorbehielt.

Nun erst folgt bei Lukas 6, 20 f. die Bergrede selbst, nachdem er derselben noch die Erwählung der zwölf Apostel vorangestellt hat 8, 12 f. Bei Matthäus ist diese nirgends ausdrücklich erwähnt, er spricht 10, 1. nur von ihrer Aussendung. Nicht ohne Grund setzt aber Lukas, selbst dem Matthäus zufolge, voraus, dass der Bergrede die Berufung der zwölf Apostel vorhergegangen sein müsse. Hat die Bergrede die grosse Bedeutung einer messianischen Inaugurationsrede, die sie bei Matthäus haben soll, so muss sie auch eine nähere Beziehung auf die zwölf Apostel, als die Hauptorgane zur Ausführung des messianischen Plans Jesu, haben; sie musste zugleich eine In-

struktionsrede für die Apostel sein, um sie über ihren Beruf und ihre ganze Stellung in der Welt zu orientiren. Bei Matthäus ist diese Bedeutung der Bergrede dadurch angedeutet, dass er, während die ihm nachfolgende Volksmenge sich vor ihm sammelt, seine eigentlichen Jünger, zu welchen die zuvor genannten drei gehören, deren Berufung dem Matthäus zugleich auch für die der übrigen zu gelten scheint, näher zu Jesu herantreten und einen engeren Kreis um ihn bilden lässt (5, 1.), woraus sich von selbst erklärt, wie so Manches in dem Inhalt der Bergrede eine speciellere Beziehung auf die Jesu zunächst stehenden Jünger haben konnte. Wenn nun aber Lukas, ungeachtet er ausdrücklich die zwölf Apostel unmittelbar vor der Bergrede von Jesu berufen werden lässt, in den Inhalt derselben wie er ihn giebt, nichts von allem demjenigen aufgenommen hat, was bei Matthäus eine solche speciellere Beziehung haben zu müssen scheint, so kann diess nur in demselben Interesse geschehen sein, in welchem er der Bergrede in der Form, die sie bei Matthäus hat, auch die ihren eigentlichen Mittelpunkt bildenden Aussprüche Jesu entzogen hat. Es ist deutlich zu sehen, dass sie in der Auffassung des Lukas der Auktorität der zwölf Apostel ebenso wenig als der des Gesetzes zur besonderen Stütze dienen soll. Nachdem so der Rede ihr eigentlicher Kern ausgeschnitten und ihr schon dadurch die centrale Bedeutung, die sie bei Matthäus hat, beinahe ganz genommen ist, stellt sich das Uebrige als ein die Rede in der Gestalt, die sie bei Matthäus hat, so viel möglich zusammenziehender, Einzelnes da und dort modificirender Auszug dar, bei welchem der Verfasser die Absicht gehabt zu haben scheint, hier nur so viel zu geben, als nöthig ist, um der Rede die Bedeutung, die sie in der evangelischen Tradition hatte, nicht ganz zu nehmen, alles Andere aber für einen andern Ort vorzubehalten. Die Rede eröffnen, wie bei Matthäus, Makarismen, welche Lukas am ebesten beibehalten konnte, da sie ganz der sonst in seinem Evangelium ausgesprochenen Grundansicht entsprechen, nur hat er nicht nur die acht Makarismen auf vier reducirt, sondern auch schon in der Fassung derselben, noch mehr aber in den den Makarismen gegenübergestellten Anathematismen den Gegensatz von Armuth und Reichthum, des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, in schrofferer Weise ausgedrückt. Wo nun bei Matthäus die Rede, nach der Anrede an die Jünger, als das Salz der Erde und das Licht der Welt (V. 13—16.),

auf ihr eigentliches Thema übergeht (V. 17.), die Versicherung Jesu, nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen zu sein (sofern von ihm eine strengere Achtung des Gesetzes als von den Schriftgelehrten und Pharisäern verlangt und an einer Reihe mosaischer Gebote gezeigt wird, wie man, statt sich an den blossen Buchstaben zu halten, in den Geist des Gesetzes eindringen müsse, 17 — 48.), da fehlt alles diess bei Lukas. Dass es fehlt, ist, wie Strauss bemerkt, ein entschiedenes Zeichen, dass die Bergrede bei Lukas Lücken hat, da in dem fehlenden Abschnitt der Grundgedanke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angegeben ist, sondern auch die zerstreuten Aeusserungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas giebt, nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt finden, ebenso wenig wird nun aber auch nach allem Bisherigen ein Zweifel darüber sein können, dass diese Lücke bei Lukas keine zufällige, sondern nur eine absichtliche und tendenzmässige ist. Was bei Lukas nach den Anathematismen V. 27 — 39. folgt, ist parallel mit Matth. 5, 38 — 48. nur hat Lukas, wie um consequent dabei zu bleiben, dass die Bergrede keine Beziehung auf das Gesetz gehabt habe, alles Antithetische, das der Bergrede bei Matthäus einen so bestimmten Charakter und eine so frische, natürliche Farbe giebt, abgestreift, und daher, was bei Matthäus die Gestalt einer Gesetzesreform im Gegensatz gegen die pharisäische Gesetzes-Auslegung hat, zu selbstständigen sittlichen Vorschriften gemacht, in mehreren denselben Gedanken ausdrückenden Sätzen. So hat dieser Abschnitt, indem dabei auch noch V. 31. aus Matth. 7, 12. und V. 37. aus Matth. 7, 12. und V. 37. aus Matth. 5, 1. aufgenommen, und V. 36. an die Stelle der Vollkommenheit der Begriff der Barmherzigkeit gesetzt wurde, bei aller Identität des Inhalts ein anderes Aussehen erhalten. V. 39. 40. sind zwei parabolische Sprüche eingeschoben, welche bei Matthäus nicht in der Bergrede, sondern an einem andern Orte 15, 14. 10, 14. stehen. V. 41. 42. ist mit Ausnahme der Worte *αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθ. — βλέπων*, wörtlich aus Matth. 7, 3 f. und V. 43 — 45. schliesst sich an Matth. 7, 16 — 20. so an, dass auch Matth. 12, 33—35. dazu gezogen ist. V. 46. ist Matth. 7, 21. und V. 47 — 49. dem Schluss der Rede bei Matth. 7, 24 — 27. sichtbar nach-

gebildet. Dass der Mangel an Gedankenzusammenhang, woran die Bergrede bei Lukas nach dem einstimmigen Urtheil der Interpreten leidet, eine sehr natürliche Folge eines solchen auswählenden, von dem Einen zum Andern abspringenden Verfahrens ist, bedarf keiner weitern Bemerkung. Ebenso wenig aber lässt sich, da Lukas auch da, wo er von Matthäus abweicht, doch immer wieder an ihn sich anschliesst, und ihm von Anfang bis zum Ende folgt, nur mit Auslassungen, deren Grund gerade an der Hauptstelle klar vor Augen liegt, seine Abhängigkeit von Matthäus verkennen.

Zwischen der Bergrede und der Aussendung der Zwölf, in den beiden Cap. 7. und 8. folgt eine Reihe von Abschnitten, welche mit Ausnahme von zwei Erzählungen, der von der Erweckung des Jünglings in Nain 7, 11—17. und von der Salbung Jesu durch ein Weib 7, 36—56., wozu denn auch noch die ersten Verse Cap. 8. über das Umherreisen Jesu in Galiläa kommen, sonst durchaus ihre Parallelen bei Matthäus haben.

Da Lukas die Heilung des Aussätzigen, mit welcher Matth. 9, 5 f. die Heilung des Sohns des Hauptmanns in Kapernaum verbindet, schon 5, 12—14. gegeben hat, an dieser Stelle aber auf die bei Matthäus mit ihr verbundene Erzählung desswegen noch nicht übergehen konnte, weil das tadelnde Wort, das Jesus in dem dem Glauben des heidnischen Hauptmanns ertheilten Lob über den Unglauben Israels aussprach, an jener Stelle, wo Jesus bei Lukas noch nicht einmal die Bergrede gehalten hatte, offenbar noch nicht ebenso an seinem Orte war, wie bei Matth. 8, 5 f., wo diese Erzählung auf die Bergrede folgt, so nimmt er jetzt, indem er hier den Hauptmann von Kapernaum auftreten lässt, nur den früher abgebrochenen Faden der evangelischen Geschichte des Matthäus wieder auf. Das Nächste, was sodann gleichfalls aus Matthäus genommen ist, ist die Botschaft des Täufers an Jesus und die von Jesus aus dieser Veranlassung über den Täufer gehaltene Rede. Der Inhalt des Kap. 8—11. bei Matthäus war von ihm schon grösstentheils erschöpft, schon desswegen lag es ihm nahe, auf das den Täufer betreffende Stück Matth. 11, 2 f. überzugehen, wobei ihn auch die Verwandtschaft mit der voranstehenden Erzählung vom Hauptmann geleitet zu haben scheint. Wie diese Erzählung für ihn wegen des in ihr von Jesu gerügten jüdischen Unglaubens besonderes Interesse haben musste, so war ja auch die

Rede Jesu über den Täufer zugleich eine Strafrede an das Volk. Diesen Charakter würde sie freilich weniger haben, wenn anzunehmen wäre, dass Luk. 7, 29—35. in dem sogenannten marcionitischen Evangelium gefehlt habe. Diese Annahme ist jedoch nicht begründet, und wenn man auf den Zusammenhang der Stelle sieht, nicht einmal wahrscheinlich, obgleich freilich die den Uebergang bildenden Verse 29 u. 30. nicht ganz klar sind. Zwischen den beiden mit Matthäus parallelen Abschnitten steht die dem Lukas eigene Erzählung über den Jüngling von Nain, welche, da er die von Matthäus 9, 18 f. erzählte Todtenerweckung sich für eine spätere Stelle vorbehalten hat, hier augenscheinlich desswegen eingerückt worden ist, um das *νεκροὶ ἐγείρονται* in der folgenden Rede Jesu 7, 22. nicht ohne einen faktischen Beleg zu lassen. An die Rede über den Täufer reiht sich weiter an die nur dem Lukas eigene Erzählung von der Salbung Jesu durch ein Weib, bei einem im Hause eines Pharisäers gehaltenen Gastmahl 7, 36—56. Dass Lukas diesem Stück gerade hier seine Stelle gegeben hat, kann nur aus seiner Beziehung zu den beiden vorangehenden Haupterzählungen erklärt werden. An die Rede über den Täufer schliesst sich die grösstentheils gleichfalls aus Reden Jesu bestehende Erzählung nicht unpassend an, da Jesus an dem Pharisäer, welcher an seinem Benehmen gegen die Frau so grossen Anstoss nahm, denselben Mangel an Empfänglichkeit und einer in den Zweck seiner Sendung eingehenden Aufnahme rügt, wie zuvor an dem Volk. Ebenso gehört sie aber auch mit der Erzählung von dem Hauptmann in Kapernaum unter denselben Gesichtspunkt zusammen, da sie in der ganzen Art und Weise, wie die Frau sich hier zeigt, ein ebenso ausgezeichnetes Beispiel einer mit unbedingtem Vertrauen Jesu ergebenen Gesinnung vor Augen stellt, wie jene Erzählung in dem Hauptmann von Kapernaum, in gleichem Contrast mit dem sonstigen, so gewöhnlichen Verhalten gegen Jesus von Seiten des Volks überhaupt und der Pharisäer insbesondere. Und wie der Hauptmann schon als Heide, Israel gegenüber (7, 9.) für den paulinischen Verfasser des Evangeliums besonderes Interesse haben musste, so ist es bei beiden der Glaube, welcher hier in seiner vollen Kraft und Bedeutung hervortritt, und zwar bei der Frau ganz der die Vergebung der Sünden bedingende, durch Liebe thätige Glaube im paulinischen Sinn. Dass überhaupt die von Lukas in diesen beiden Kapiteln zu-

sammengestellten Erzählungen beides in sich darstellen sollen, sowohl die Anerkennung und Aufnahme, die er bei Einzelnen fand, als auch die bei der Mehrheit überwiegende Unempfänglichkeit und Verwerfung, möchte auch aus der schon hier aus Matth. 13, 1 f. aufgenommenen Parabel vom Sämann zu ersehen sein. Die Parabel zeigt so anschaulich, dass unter so Vielen immer nur Wenige den rechten Sinn für die Worte Jesu haben, aber das Eigene ist, dass der paulinische Verfasser nicht einmal die Zwölf als solche gelten lassen will, welche unter diese wenige Auserwählte gehören. Absichtlich scheint er sie hier immer im Auge zu haben (vgl. 18, 1.), um an ihnen selbst alles nachzuweisen, was Jesu eine Ursache zur Unzufriedenheit giebt. Vergleicht man die beiden Darstellungen der Parabel bei Matthäus und Lukas, so knüpft sich bei Matthäus 13, 10. an die Parabel die Frage der Jünger an, warum Jesus in Parabeln rede? Jesus giebt ihnen zur Antwort: „Euch ist gegeben zu wissen die Geheimnisse des Himmelreichs, jenen aber ist es nicht gegeben. Denn wer hat, dem wird gegeben werden, bis zum Ueberfluss, wer aber nicht hat, dem wird auch was er hat, genommen werden. Desswegen rede ich in Parabeln zu ihnen, weil Sehende nicht sehen und Hörende nicht hören, noch verstehen". Sollen diese Worte nicht den Sinn haben, den sie unmöglich haben können, die parabolische Form solle absichtlich den Sinn der in der Parabel enthaltenen Lehre verhüllen, so können sie nur so genommen werden: Weil es solche giebt, die mit sehenden Augen nichts sehen und mit hörenden Ohren nichts hören, so dient die parabolische Form dazu, die geistige Fähigkeit und Unfähigkeit derer, die belehrt werden sollen, zu prüfen. Auch die Jünger wussten nicht sogleich, was die Parabel zu bedeuten habe, es musste ihnen ja erst eine Erklärung der Parabel gegeben werden, aber dass sie überhaupt fragten, die Einsicht hatten, das von Jesu Vorgetragene sei eine Parabel, die nicht wörtlich genommen werden dürfe, sondern etwas Anderes bedeute, was erst erfragt und erforscht werden müsse, dadurch gaben sie den Beweis, dass sie einen höheren Grad geistiger Fähigkeit und Empfänglichkeit hatten, als die Andern, welche die Parabel ohne eine Ahnung des in ihr enthaltenen Sinnes vernahmen. Die Letztern sind also die, die mit sehenden Augen nichts sehen, und mit hörenden Ohren nichts hören und nichts verstehen, aber auch die, welche, weil sie nichts haben, auch das,

was sie haben, verlieren, sofern ihr Mangel an geistiger Fassungskraft die Ursache ist, dass die Parabel, obgleich sie auch ihnen gegeben ist, ohne allen Nutzen für sie ist, für sie verloren geht. Wer aber so viel geistige Fähigkeit hat, dass er eine Parabel als das, was sie ist, erkennt, durch sie nach ihrem Sinn zu fragen veranlasst wird, der erhält auch die richtige Einsicht in den Sinn der Parabel, er wird in die Geheimnisse des Himmelreichs eingeweiht. Die parabolische Form des Vortrags dient somit dazu, dass sich an ihr die beiden Klassen der Empfänglichen und Unempfänglichen von einander scheiden. Während auf die Einen die den Mangel eines geistigen Bewusstseins ausdrückende Stelle aus Esaias angewandt wird, werden dagegen die Jünger selig gepriesen, dass ihre Augen sehen und ihre Ohren hören, und unter Voraussetzung eines solchen, für die Wahrheit geöffneten Sinnes wird ihnen nun auch von Jesus die Deutung der Parabel gegeben. Die Darstellung des Lukas weicht darin ab, dass er die Jünger nicht nach dem Zweck des parabolischen Vortrags überhaupt, sondern sogleich nach dem Sinn der erzählten Parabel fragen lässt, und die von Jesu gegebene Antwort noch leichter so missverstanden werden kann, wie wenn Parabeln absichtlich denen, die nicht dazu bestimmt sind, die Geheimnisse des göttlichen Reichs zu wissen, die Wahrheit verhüllen sollen (vgl. V. 10. *τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες* u. s. w.); die Hauptsache aber ist, dass Lukas, ungeachtet auch er Jesum zu den Jüngern sagen lässt: *ὑμῖν δέδοται, γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, der Deutung der Parabel noch die V. 16—18. beifügt. Man vermisst hier einen bestimmtern Zusammenhang und beruft sich daher auf diese Stelle als einen Beleg für die Erscheinung, welche bei Lukas besonders häufig sich wiederhole, dass nämlich in dem Zwischenraum zwischen zwei selbstständigen Reden oder Erzählungen mehrere vereinzelte Gnomen zusammengeworfen seien. So sei also hier die Gnome vom nicht zu bergenden Lichte wegen einiger innern Verwandtschaft mit der Parabel eingefügt; dann, weil in dieser Gnome der Gegensatz vom Verbergen und offen Hinstellen vorgekommen, sei dem Referenten die sonst heterogene Rede vom Offenbarwerden alles Verborgenen eingefallen, worauf ohne Zusammenhang mit dieser, aber wieder in einiger Beziehung mit der Parabel der Ausspruch: wer hat, dem wird gegeben, hinzugesetzt sei [1]. So wären allerdings diese

1) Strauss, Leben Jesu I. S. 641.

Sätze in eine sehr zufällige Verbindung mit einander gekommen. Allein die Zusammenhangslosigkeit hebt sich, sobald man sie auf die Jünger bezieht und sie so nimmt, wie sie auch de Wette richtig erklärt: die Jünger sollen recht hören, damit sie andern ihr Licht leuchten lassen können, denn das Evangelium sei nun einmal dazu bestimmt, offenbar zu werden. Nur übersehe man dabei nicht, in welchem tadelnden Sinne der Verfasser des Evangeliums Jesum hier diese Worte an die Jünger richten lässt, wenn dieselbe Sentenz, durch welche bei Matthäus von den Jüngern, als den geistig Fähigen, die Unfähigen unterschieden werden, hier den Jüngern selbst eingeschärft wird: ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν (auch dieses δοκεῖ ἔχειν für das ἔχει bei Matthäus ist bezeichnend) ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Die Worte V. 16. weisen auf die Bergrede zurück. Während aber bei Matthäus 5, 14. zur Auszeichnung der Jünger gesagt wird, sie sollen als das Licht der Welt ihr Licht leuchten lassen, können sie in der Wendung, die ihnen hier gegeben ist, und im ganzen Zusammenhang der Stelle nur als eine Aeusserung der Unzufriedenheit genommen werden. Es ist, wie wenn der Evangelist im Hinblick auf das hohe, den Jüngern in der Bergrede gegebene Prädikat, und ihre Seligpreisung bei Matthäus, in Folge ihrer wegen der Parabel gemachten Frage, sagen wollte: Hiemit habe ich euch den Sinn der Parabel erklärt, da ihr als die Wissenden, die ihr sein sollet, die Geheimnisse des göttlichen Reichs verstehen müsst, wenn ihr aber dem Zweck, welchen ich bei eurer Erwählung gehabt habe, in euch ein für Andere leuchtendes Licht anzuzünden, weil ja das Evangelium nicht verborgen bleiben kann, sondern offenbar werden muss, nicht besser entsprechet, als bisher, so ist zwischen euch und denen, welchen es an der rechten Empfänglichkeit für die Geheimnisse des göttlichen Reichs fehlt, kein grosser Unterschied, und ihr seid ungeachtet der Meinung, die ihr als von mir berufene Apostel von euch selbst haben möget, doch nicht meine wahren Apostel. Offenbar geht οὐδεὶς δὲ u. s. w. V. 26. auf das V. 10. von den Aposteln in ihrem Unterschied von den Andern Gesagte zurück, um ihnen das, was sie der Idee nach sein sollen, und der Idee gemäss auch in der Wirklichkeit sein müssen, ihnen vorzuhalten, und sie somit auch an das zu erinnern, was sie noch nicht waren. Die drei Verse können daher nur eine solche antithetische Beziehung auf die Zwölf haben, und die Richtigkeit die-

ser Auffassung ist um so weniger in Zweifel zu ziehen, da wir den Evangelisten auch in der unmittelbar folgenden, im ursprünglichen Evangelium noch enger an das Vorhergehende sich anschliessenden kleinen Erzählung von dem Besuch der Mutter und der Brüder Jesu dieselbe Tendenz verfolgen sehen. Wie schon aus den VV. 16—18 die Folgerung zu ziehen ist: die wahren Jünger Jesu sind nur die, die recht hören, seine Worte recht verstehen, so wird derselbe Gedanke V. 19—21. nur in anderer Form so ausgedrückt: die wahren Verwandten und Angehörigen Jesu sind *οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες*. Hat nun der Evangelist schon in dem Vorangehenden ein solches *ἀκούειν* den Zwölf nur als die Idee entgegengehalten, die sie in sich erst realisiren sollen, so giebt er hier noch deutlicher zu verstehen, dass ihm die Zwölf nicht so schlechthin *οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες* sind. Es ist auch diese Erzählung, welche bei Matthäus 12, 46—50. der Parabel vom Sämann voransteht, aus dem Matthäus-Evangelium herübergenommen, auch die in unserem Lukas jetzt fehlenden Worte bei Matthäus 12, 48. *τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου;* stunden ja ursprünglich gleichfalls im Texte des Evangeliums. Je conformer aber so die eine Darstellung der andern ist, um so mehr muss die dabei gleichwohl stattfindende Differenz auffallen. Bei Matthäus heisst es unmittelbar nach jenen Worten: *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοὶ μου. Ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.* Bei Lukas dagegen erwiedert Jesus auf die Nachricht, dass seine Mutter und seine Brüder gekommen seien und ihn sehen wollen: *τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου; μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου, οὗτοι εἰσὶν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.* Es fehlt also bei Lukas gerade das, was bei Matthäus so bedeutungsvoll ist, dass er seine Jünger als die den Willen seines Vaters Befolgenden auch für seine wahren Verwandten erklärt hat. Warum hat wohl Lukas diess weggelassen? Aus keinem andern Grunde, als nur desswegen, weil die Jünger, von welchen diess bei Matthäus gesagt ist, und von welchen es auch bei Lukas allein verstanden werden könnte, die Zwölf sind, welchen Lukas eine solche Identität mit dem Sinn und der Person Jesu nicht zugestehen wollte.

Hat man sich einmal so weit über die Tendenz des ursprünglichen Lukas-Evangeliums orientirt, so kann die Leichtigkeit, mit welcher sich alles, was in denselben Zusammenhang gehört, demselben Gesichtspunkt unterordnet, oder die Consequenz, mit welcher sich die aufgestellte Ansicht durchführen lässt, nur als eine evidente Bestätigung derselben angesehen werden. Diess ist bei den drei folgenden Erzählungen, welche noch zu demselben Abschnitt gehören, der Fall. Auch sie haben ihre Parallelen bei Matthäus (8, 23—27. 28—34. 9, 18—26), und stimmen in ihrem Inhalt mit der Darstellung des Matthäus so genau überein, dass sie in jedem Falle nur für eine weitere Ausführung derselben Erzählungen gehalten werden können, und doch welche eigenthümliche Bedeutung haben sie schon durch den Zusammenhang, in welchem sie bei Lukas stehen, und durch die in sie aufgenommenen Züge erhalten! Auch sie schildern, wie wenig in dem jüdischen Kreise, in welchem Jesus zuerst wirkte, und selbst bei den ihn zunächst umgebenden Jüngern die Fähigkeit vorhanden war, ihn zu verstehen und zu begreifen, und sich überhaupt eine seinem Wesen entsprechende Vorstellung von ihm zu bilden. Es sind drei Begebenheiten, bei welchen Jesus sich in der ganzen Grösse seines Wesens zeigte, als er den Sturm auf dem See stillte (8, 22 — 25), als er aus dem besessenen Gadarener die Dämonen austrieb (26—39), und als er die Tochter des Jairus vom Tode erweckte (40 — 56). Welchen Eindruck machten aber diese Wunderthaten? Ihre Wirkung ist nur Furcht (φοβηθέντες ἐθαύμασαν V. 25., ἐφοβήθησαν V. 35., φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο V. 37), Entsetzen (ἐξέστησαν V. 56), ein unheimliches Gefühl, bei welchem es denen, die in seiner Nähe sind, nicht wohl ist, wesswegen ihn die Gadarener baten, sich von ihnen zu entfernen. Wenn es auch bei Einzelnen, wie bei Jairus und der blutflüssigen Frau nicht an Beweisen des Glaubens und Vertrauens fehlte, so war doch die Aufnahme, die er im Ganzen fand, eine sehr unbefriedigende. Darüber kann man sich nicht wundern, da Jesus hier noch ganz innerhalb seines jüdischen Wirkungskreises sich befand. Dass aber selbst seine Jünger ihn so wenig zu fassen und zu verstehen wussten, so wenig eine Ahnung von seinem wahren Wesen hatten (ἐθαύμασαν λέγοντες πρὸς ἀλλήλους, τίς ἄρα οὗτός ἐστιν u. s. w. V. 25), dass selbst die drei Vertrautesten unter ihnen sich auf eine Weise gegen ihn benahmen,

durch die er sich veranlasst sah, sie sogar von sich hinwegzuweisen (V. 53. 54), diess ist das Hauptmoment, auf dessen Hervorhebung die ganze Darstellung unsers Evangelisten hinzielt. Wie hätte er sonst die drei Ausgezeichnetsten unter ihnen, in einer von der des Matthäus so abweichenden Darstellung, in einer Situation erscheinen lassen können, welche ganz darauf angelegt zu sein scheint, ein nachtheiliges Licht auf sie fallen zu lassen? Und in diesem so ungünstigen Lichte erscheinen die Koryphäen der Zwölf, in ihnen also die sämmtlichen Zwölf unmittelbar vorher, ehe Jesus sie zusammenberief, um sie ausgerüstet mit der Macht über alle Dämonen zur Verkündigung des Reichs Gottes und zur Heilung der Kranken auszusenden (9, 1 f.). Es lässt sich voraus erwarten, mit welchem Erfolg diess geschehen konnte, und der Evangelist hat diess auch so deutlich zu verstehen gegeben, als nur immer möglich war, ohne den Zwölf zu unmittelbar zu nahe zu treten, und sich in einen zu offen ausgesprochenen feindlichen Gegensatz zu ihnen zu setzen [1]).

Ueber die beiden nun folgenden Abschnitte, die Aussendung der Zwölf, und das Gegenstück, die Aussendung der Siebenzig, die beiden Abschnitte, in deren Gegensatz man sich vor allem hineinstellen muss, um den Hauptgesichtspunkt zu gewinnen, aus welchem überhaupt die evangelische Geschichte des Lukas aufzufassen ist, ist, da sie eben desswegen schon früher erörtert werden mussten, hier nichts hinzuzufügen, als dass dasselbe Verhältniss unseres Evangeliums zu dem des Matthäus, das sich aus der bisherigen Untersuchung ergiebt, sich auch in ihnen zeigt. Lukas giebt nicht nur denselben geschichtlichen Stoff wie Matthäus, sondern hält sich im Ganzen auch an dieselbe von Matthäus befolgte Ordnung, nur folgt er ihr eklektisch, da der Plan seiner Composition, wie wir ihn schon kennen gelernt haben, es mit sich brachte, manches vorerst liegen zu lassen, was erst später seine

1) Bemerkenswerth ist auch der in diesen Kapiteln 5—9 in der Anrede der Zwölf an Jesus so oft gebrauchte Ausdruck ἐπιςάτης. Man vgl. 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. vgl. auch 17, 13. Im Unterschied von dem für den christlichen Sprachgebrauch sanktionirten κύριος kann der dem Lukas eigene Ausdruck nur ein Verhältniss bezeichnen, in welchem die Zwölf Jesu, als einem ihnen noch innerlich fremden Gebieter, wenn nicht in knechtischer Furcht, doch in scheuer Ehrfurcht gegenüberstanden.

Stelle bei ihm finden konnte, und eben desswegen auch immer wieder vorzugreifen. So kann daher hier 9, 1 jetzt erst die Matth. 10, 1 erzählte Aussendung der Zwölf folgen, wobei sich deutlicher als irgendwo zeigt, wie Vieles er für seinen Zweck ausscheidet, um an einem andern Orte davon Gebrauch zu machen. Da so der übrige Inhalt von Kap. 10 hinwegfällt, Kap. 11, 1—19. 12, 1—14 schon benützt ist, der weitere Hauptinhalt von Kap. 12 für eine spätere Stelle besser zu passen schien, die Parabel vom Sämann Matth. 13, 1—23 nebst dem kleinen Abschnitt 12, 46—50 gleichfalls schon aufgenommen war, die Parabel vom Unkraut und ihre Erklärung nebst einigen kleineren Parabeln Matth. 13, 24 f. bei Lukas überhaupt fehlt, so geht nun seine Erzählung mit Uebergehung einiger kleineren anderswo untergebrachten Stücke, nach derselben Methode zu Matth. Kap. 14 fort. Luk. 9, 7—17 ist parallel mit Matth. 14, 1—21. Es tritt nun aber eine grössere Lücke ein, da Lukas mit Ueberspringung alles desjenigen, was bei Matth. 14, 22 — 16, 12 steht, 9, 18 sogleich auf Matth. 16, 13 f. übergeht. Da in dieser Lücke Stücke ausgefallen sind, welche Lukas nicht blos hier übergeht, sondern überhaupt nicht aufgenommen hat, so kann man mit Recht fragen, warum er, wenn er bisher seinem Vorgänger so methodisch folgte, hier nun auf einmal so Vieles von demselben fallen liess? Diese Auslassungen, so wie die früheren in Betreff der Parabeln Matth. Kap. 13, lassen sich zwar nicht vollständig erklären, aber doch so weit, dass sie nicht nur keine Einwendung gegen den bisher vorausgesetzten Plan seiner Composition begründen können, sondern vielmehr zur Bestätigung desselben dienen. Am wenigsten kann die Weglassung der Parabeln bei Matthäus Kap. 13 befremden, da es überhaupt seine Absicht nicht sein konnte, den ganzen Inhalt des Matthäus-Evangeliums in das seinige aufzunehmen. Sollte sein Evangelium ein von dem des Matthäus verschiedenes sein, so musste er auch Manches übergehen, was am einfachsten bei Parabeln geschehen konnte. Zugleich scheint es nicht in seinem Plane gelegen zu sein, den ersten Haupttheil seines Evangeliums bis 9, 50., in welchem hauptsächlich die wunderthätige Wirksamkeit Jesu dargestellt werden sollte, mit einem reicheren Lehrinhalt auszustatten (auch die Parabel vom Sämann ist ja nur mit einer bestimmten Tendenz aufgenommen). Die Exposition des Lehrinhalts war erst für den zweiten Haupttheil des Evangeliums bestimmt, hier

aber konnten jene Parabeln um so eher übergangen werden, da sie Lukas mit andern, ihm eigenthümlichen, zu ersetzen im Stande war. Was aber die von Matth. 14, 22 an bei Lukas fehlenden Erzählungen betrifft, so wird bei der ersten, den Petrus betreffenden, die Ursache des Fehlens eben darin zu suchen sein, dass sie sich so speciell auf den Petrus bezieht. Zwar erscheint Petrus auch hier noch nicht glaubensfest genug, aber es ist doch das von ihm Erzählte an sich schon eine grosse persönliche Auszeichnung, welche auch in seinem Evangelium zu erwähnen, Lukas kein besonderes Interesse haben mochte. Zudem ist dieser den Petrus speciell betreffende Vorfall so analog mit dem von Lukas schon 8, 22 erzählten Seeabentheuer der sämmtlichen Jünger, dass Lukas auch schon desswegen seine besondere Erwähnung für überflüssig halten konnte. Weniger lässt sich das Uebergehen des Abschnitts über das Händewaschen der Pharisäer 15, 1—20 durch einen näheren Grund erklären; doch konnte Lukas die Quintessenz desselben auch schon durch den von ihm 6, 39 angeführten Spruch Matth. 15, 14 gegeben zu haben glauben; um so mehr aber leuchtet dann wieder die Weglassung des Abschnitts vom kananäischen Weibe 15, 21—28 von selbst ein. Denn wenn auch das Weib um ihres Glaubens willen geheilt wurde, so wurde doch die Handlung selbst, durch welche Jesus seine Hülfe auch einem Nichtjuden zu Theil werden liess, von ihm selbst zu ausdrücklich als eine blosse Ausnahme bezeichnet, als dass diess im Sinne des Lukas hätte sein können. Ebenso wenig konnte er an einer Erzählung Gefallen finden, in welcher die Heiden Hunde genannt werden, die sich mit den von den Tischen ihrer Herren fallenden Brosamen zu begnügen haben. Dass endlich Lukas die beiden Abschnitte Matth. 15, 29—39. und 16, 1—4., in welchen im Grunde nur Früheres sich wiederholt (vgl. Matth. 14, 14 f. 12, 38), und das unbedeutende Stück über den Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer Matth. 26, 5—12 unberücksichtigt gelassen hat [1]), bedarf keiner weitern Bemerkung. Lässt sich demnach die bei unserem Evangelisten vorausgesetzte Methode auch in Hinsicht dieser Auslassungen rechtfertigen,

1) Er fasst jedoch, wie den Abschnitt Matth. 15, 1—20 in dem Spruche Luk. 6, 39., ebenso Matth. 16, 5—12 in dem Sauerteig der Pharisäer, als dem Hauptbegriff, Luk. 12, 1 auf.

so sehen wir ihn nun von 9, 18—50 um so enger an Matthäus sich anschliessen. V. 18 — 27 ist mit Matth. 16, 13 — 28 (nur die den Petrus betreffenden Verse 22. 23 sind wieder weggeblieben, so wenig sie zu Gunsten des Petrus lauten, aber wie wenn Lukas überhaupt dieses Specielle, Persönliche nicht liebte, fährt er V. 24 fort: ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας), V. 28—36 mit Matth. 17, 1 — 13. V. 37—45 mit Matth. 17, 14—23. und V. 46—48 (mit Uebergehung der gleichfalls den Petrus speciell betreffenden Erzählung vom Stater im Munde des Fisches) mit Matth. 18, 1—4 parallel.

Mit 9, 51 f. treten wir in den zweiten Haupttheil des Evangeliums, oder in diejenige Sphäre desselben ein, in welcher das eigenthümliche Princip, seiner Composition auch in Hinsicht seines Verhältnisses zum Matthäus-Evangelium sich noch klarer und anschaulicher entwickelt. Der Verfasser unseres Evangeliums entlehnt sein historisches Material beinahe durchaus aus dem Matthäus-Evangelium, indem es aber seine Aufgabe war, dem judaisirenden Evangelium ein paulinisches entgegenzusetzen, vertheilt und verwendet er den gegebenen Stoff anders, doch würde diess seiner evangelischen Geschichte noch keineswegs eine so durchgreifend andere Gestalt gegeben haben, wenn er nicht in den siebenzig Jüngern einen ganz neuen Faktor in die evangelische Geschichte eingeführt hätte, durch welchen er erst in einen bestimmten Gegensatz zu Matthäus sich setzen konnte. So geschah es, dass nicht nur die Siebenzig den Zwölf gegenübergestellt, sondern auch aus den dem ersten Haupttheil des Lukas-Evangeliums parallelen Abschnitten des Matthäus-Evangeliums so viel möglich in den zweiten herübergenommen, und gleichsam aus dem Boden des Judenchristenthums in den des paulinischen Christenthums verpflanzt, überhaupt der zweite Haupttheil mit allem ausgestattet wurde, was der Verfasser zur Bereicherung der evangelischen Geschichte beizutragen im Stande war. Einen sprechenden Beweis hievon sehen wir sogleich, wie schon gezeigt worden ist, sowohl in der für die Siebenzig bestimmten Instruktionsrede, als auch in der Rede, mit welcher Jesus sie bei der Rückkehr von ihrer ersten Aussendung empfing. Wie geschickt weiss der Verfasser nun besonders bei der letztern Rede die früher von ihm übergangenen Stellen Matth. 11, 25 — 27. und 13, 16. 17 für seinen Zweck zu benützen, und wenn er unmittelbar darauf, zwar ausgehend von Matth. 22, 35 f., aber sogleich

eine freiere Richtung nehmend, zwei Abschnitte einrückt (10, 30—37. und 38—42), welche unter den dem Lukas-Evangelium eigenthümlichen Stücken zu den schönsten gehören, so sehen wir auch hieraus sogleich sein angelegentliches Bestreben, diesen Theil seines Evangeliums zum Kern und Mittelpunkt der evangelischen Geschichte zu machen. In derselben Beziehung ist besonders auch darauf aufmerksam zu machen, wie der Verfasser, so karg er im ersten Theile seines Evangeliums mit der Mittheilung der Bergrede war, so sichtbar nun im zweiten bemüht ist, das damals noch liegen Gelassene nachzuholen, und, wo es Gelegenheit giebt, von den in der Bergrede bei Matthäus enthaltenen Sprüchen Gebrauch zu machen. Dafür giebt gleich Kap. 11 mehrere Belege. Das von Matthäus 6, 9—13 mit der Bergrede verbundene Mustergebet rückt Lukas 11, 2—4 ein, worauf nach einer kleinen, dem Lukas eigenen Parabel, V. 9—13 die Stelle aus Matth. 7—12 beinahe wörtlich folgt. Weitere Stellen aus der Bergrede sind 11, 33—36. vgl. Matth. 5, 15. 6, 22. 23. Kap. 12, 22—34. vgl. Matth. 6, 25—34. und 19—21. Kap. 12, 57—59. vgl. Matth. 5, 25. 26. Kap. 13, 24—27. vgl. Matth. 7, 13—22 [1]. Kap. 14, 34. 35. vgl. Matth. 5, 13. Kap. 16, 13. vgl. Matth. 6, 24. Kap. 16, 18. vgl. Matth. 5, 32. Nehmen wir alle diese Stellen mit demjenigen zusammen, was Lukas schon Kap. 6 als Parallele mit der Bergrede des Matthäus gegeben hat, so kann der wesentliche Inhalt derselben als erschöpft betrachtet werden. Es sind von Lukas nur diejenigen Stellen übergangen worden, welche eine direkte antithetische Beziehung auf pharisäische Gesetzesauslegung und Scheinheiligkeit enthalten. Die Polemik dieser und ähnlicher Stellen (auch die antipharisäische Stelle Matth. 15, 1—20 fehlt bei Lukas), so sehr sie den ächt geschichtlichen Charakter der Wirksamkeit Jesu an sich trägt, mochte für den dem Gegensatz zum pharisäischen Judenthum schon so fern stehenden Evangelisten nicht mehr dasselbe Interesse haben, wie für den Verfasser des Matthäus-Evangeliums. Er verfährt demnach auch hier, so vollständig er den Inhalt der Bergrede zu erschöpfen sucht, eklektisch, und während Matthäus auf Einen Punkt so viel möglich zusammenzubringen und zu einem Ganzen zu ver-

1) Nicht unabsichtlich heisst es, statt wie bei Matthäus *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*, bei Lukas *οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας*.

einigen sucht, hat Lukas das entgegengesetzte Interesse, das von Matthäus in der Einheit eines Ganzen Gegebene aufzulösen, und die verschiedenen Bestandtheile desselben auf verschiedene Punkte zu vertheilen. Indem so Stücke der Bergrede, bald erweitert, bald zusammengezogen, so oder anders modificirt, und in einen andern Zusammenhang verwoben, dahin und dorthin zu stehen kamen, ist aus der Bergrede in der Gestalt, die sie bei Matthäus hat, formell etwas Anderes geworden, materiell ist es ganz dasselbe, und schon die Zusammenhangslosigkeit mancher Stellen bei Lukas, in welchen Sprüche aus der Bergrede eingefügt sind, wie namentlich 11, 33 f., die natürliche Folge eines solchen Verfahrens, kann den Beweis geben, wie wenig die Meinung für sich hat, was Matthäus für den Zweck seiner Sachordnung zusammengestellt, gebe Lukas bei den bestimmten historischen Veranlassungen, bei welchen es von Jesu gesprochen worden. Ist man zu dieser Annahme, welche nur darauf beruht, dass Matthäus augenscheinlich zusammengestellt hat, was ursprünglich nicht zusammengehört, an sich schon nicht berechtigt, so kann um so weniger von ihr die Rede sein, sobald man durch die genauere Untersuchung des Charakters des Lukas-Evangeliums sich davon überzeugt hat, aus welchem Interesse der ganze Plan seiner Composition hervorgegangen ist. Man darf sich daher auch durch die geschichtlichen Bemerkungen, mit welchen Lukas Reden Jesu, welche einzelnen Theilen der Bergrede bei Matthäus entsprechen, einleitet, nicht irreleiten lassen, um etwa darauf sogar, wie von Schleiermacher geschehen ist, für Lukas, dem Matthäus gegenüber, den Vorzug der Augenzeugenschaft zu gründen. Es lautet freilich scheinbar sehr historisch, wenn er z. B. die Veranlassung, bei welcher Jesus das Mustergebet gegeben habe, so angiebt 11, 1.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέ τις τῶν μαθητῶν αὐτῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξε τὺς μαθητὰς αὐτῦ.* Wie wenig aber solche Einleitungen als eine ächt geschichtliche Notiz genommen werden dürfen, zeigt die Vergleichung anderer ähnlich lautender Formeln, welchen man es deutlich genug ansieht, dass sie nur aus einer Reflexion des Evangelisten über den Inhalt der durch sie eingeführten Reden Jesu herrühren. Man vgl. 11, 37. 38. 14, 1. 15, 1. 18, 1. 9. 21, 5 [1]). Es

1) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 227 f.

kann demnach alles diess nicht die geringste Einwendung gegen die Richtigkeit dessen begründen, was sich uns schon aus der Vergleichung des Matthäus-Evangeliums als das Eigenthümliche der Methode und Composition unseres Evangeliums ergeben hat; es ist nur die eigenthümliche Manier, mit welcher der Evangelist den für die Anlage und Gestaltung seines Evangeliums im Ganzen entworfenen Plan im Einzelnen ausgeführt hat. Indem wir so auf keine Weise zu der Annahme berechtigt sind, dass die Differenzen unseres Evangeliums von dem des Matthäus auf einem historischen Grunde beruhen, können wir an seinem Verhältniss zu demselben, an der Art und Weise, wie es den aus ihm genommenen geschichtlichen Stoff für seinen Zweck verarbeitet, nur die Tendenz verfolgen, welche ihm überhaupt zu Grunde liegt.

Der weitere Inhalt unseres Evangeliums von Kap. 11, 14 bis zum Anfang der Leidensgeschichte zeigt dieselbe Abhängigkeit vom Matthäus-Evangelium, nur werden jetzt grössere, dem Lukas eigenthümliche Stücke eingeschoben. Kap. 11, 14—29 ist dem Hauptinhalt nach aus Matth. 12—45 genommen, nur ist die von der Sünde gegen den heiligen Geist handelnde Stelle, die der paulinische Verfasser vielleicht mit der paulinischen Lehre von der Sündenvergebung nicht recht in Einklang zu bringen wusste, weggelassen, die Zeichenforderung nur kurz berührt, und die seligpreisende Acusserung einer Frau V. 27 als eigener Zusatz aufgenommen. Wenn sich an diesen Abschnitt, nach dem ungeschickten Einschiebsel aus der Bergrede V. 33—36, sogleich die in der Hauptsache aus Matth. 23 genommene antipharisäische Rede Jesu anreiht, so ist diess offenbar nur wegen der Verwandtschaft des Inhalts geschehen, und es kann, wie von Strauss treffend gezeigt worden ist, und auch von de Wette anerkannt wird, kein Zweifel darüber sein, dass die historische Wahrscheinlichkeit für die spätere Stellung der Rede bei Matthäus ist. Das Folgende Kap. 12 ist ohnediess durchaus eine Compilation aus Matthäus. Man vgl. zu V. 1—12. Matth. 16, 6—12. und 10, 26—33. 19 f., zu V. 22—34. Matth. 6, 25—34. und 19—31., zu V. 39—46. Matth. 24, 43—51., zu 49—53. Matth. 10, 34—36., zu 54—59. Matth. 16, 2 f. 5, 27 f. Eigenthümlich ist dem Lukas hier nur V. 13—21. V. 35—38. (jedoch anspielend an Matth. 24, 42 und die Parabel von den zehen Jungfrauen) und V. 47 u. 48. Ebenso

verhält es sich mit Kap. 13, das in dem ursprünglichen Evangelium den Anfang V. 1—9 und den Schluss V. 29—35 nicht hatte. Die Sabbathsheilung V. 10—17 ist eine dem Lukas eigene Erzählung, das Uebrige aber ist, mit Ausnahme der beiden scheinbar für den geschichtlichen Fortschritt eingeschobenen Verse 22. 23 aus Matth. 13, 31 f. und 7, 13 f. Kap. 14 ist in dem Abschnitt V. 1—14 wie in dem verwandten 11, 37 f. das, was Lukas von den antipharisäischen Reden bei Matthäus, besonders K. 23 in sein Evangelium aufnehmen zu müssen glaubte, freier verarbeitet, und auf eine ganz eigene Weise (wie 11, 37) in die Form eines pharisäischen Gastmahls eingekleidet. Die Parabel vom Gastmahl V. 15—24 ist parallel mit Matth. 22, 1—14., und unterscheidet sich von der Form, in welcher Matthäus sie giebt, nur durch den schon bemerkten, die paulinische Tendenz unseres Evangelisten verrathenden Zug. Auch das Folgende V. 25—35 enthält neben dem Eigenen V. 28—33 mehrere Sätze aus Matthäus (10, 37 f. und 5, 13). Dagegen treten wir nun mit Kap. 15 (obgleich die zunächst folgende Parabel vom verlorenen Sohn nicht dem ursprünglichen Lukas angehört), in denjenigen Abschnitt unseres Evangeliums, in welchem der Verfasser desselben eine Reihe zum Theil sehr charakteristischer Parabeln, die wir nur ihm verdanken, zusammengestellt hat (Kap. 15—18, 14). Auch das die Reihe dieser Parabeln unterbrechende Kap. 17 giebt in den Reden und Erzählungen, die es enthält, grossentheils Eigenes, nur V. 1—4 hat seine Parallele in Matth. 18, 6 f. 15. 21. und V. 5 in Matth. 17, 20. vergl. 21. und V. 26—30 in Matth. 24, 37—39. V. 31 in Matth. 24, 17. V. 33. Matth. 10, 39. und V. 34 in Matth. 24, 40. 41. V. 35 in Matth. 24, 28. Um so mehr aber lenkt er nach solchem Aufwand aus eigenen Mitteln wieder zu seiner alten Quelle zurück. Mit Uebergehung des Abschnitts über die Ehescheidung und Ehelosigkeit Matth. 19, 1—12., welcher, wie es scheint, als ein zur Polemik gegen die Pharisäer gehöriges Stück unberücksichtigt geblieben ist, folgt Kap. 18, 15—17 aus Matth. 19, 13—15. und 18, 3—6. V. 18—27 aus Matth. 19, 16—26. V. 28—30 aus Matth. 19, 27—30 (wobei, wie Luk. 22, 30., das jüdische Bild vom Sitzen auf zwölf Stühlen und Richten der zwölf Geschlechter Israels weggelassen ist). Mit Uebergehung der Parabel von den Arbeitern im Weinberg, der Todesverkündigung, welche im ursprünglichen Lukas nicht stund,

und der Bitte der Söhne des Zebedäus und ihrer Mutter, ist aus Matth. Kap. 20 nur die Erzählung von der Heilung des Blinden zu Jericho (Matth. 20, 29—34) aufgenommen 18, 35—43. Im folgenden Kap. 19 scheint eine bedeutendere Abweichung zu sein. Nicht nur rückt hier Lukas in der Erzählung von Zacchäus 19, 1—10 wieder ein eigenes Stück ein (nur V. 10 ist aus Matth. 18, 11. 15, 24), sondern er greift nun auch in der 11—27 sich anschliessenden Parabel sogleich bis zu Kap. 25 des Matthäus vor. Allein gerade diese Stelle zeigt deutlich, wie unser Evangelist auch da, wo er von Matthäus abweicht, doch immer durch die Rücksicht auf seinen Vorgänger geleitet wird. Da im ursprünglichen Lukas der mit Matth. 21, 1 f. parallele Abschnitt über den Einzug Jesu in Jerusalem Luk. 19, 29 f. fehlte, so ist die aus Matth. 25, 14—30 hier eingerückte, aber bedeutend modificirte Parabel nur desswegen aufgenommen worden, um an ihr, wie schon gezeigt worden ist, im Gegensatz gegen Matthäus die Unvereinbarkeit der Einzugsscene mit der Lehre Jesu vom Reiche Gottes darzuthun. Nachdem so Jesus, der Darstellung unseres Evangelisten zufolge, ohne jene Scene nach Jerusalem gekommen, wendet er sich sogleich wieder zu der Stelle zurück, wo er den Matthäus verlassen hat; 19, 47 ist parallel mit Matth. 21, 23., und der bei Lukas 20, 1—8 folgende Abschnitt ist ganz aus Matth. 21, 23 bis 27 entlehnt. Daran schliesst sich, da die mit Matth. 21, 33—44 parallele Parabel 20, 9—18 der ursprüngliche Lukas noch nicht hatte, und die weitere Parabel Matth. 22, 1—14 schon Luk. 14, 15—24 ihre Stelle gefunden hat, V. 20—26 unmittelbar an Matth. 22, 15—22. und V. 27—40. Matth. 22, 23—33. Ebenso ist 20, 41—44 aus Matth. 22, 41—46. und 20, 45—47 mit Matth. 23, 1—12 parallel. Ganz nach der Analogie der bisher verglichenen Stellen macht endlich nach der kleinen, dem Lukas eigenen Erzählung von der Wittwe und ihrem Scherflein 21, 1—4 den Schluss des vorliegenden Abschnitts die eschatologische Rede 21, 5—36., welche gleichfalls nur für eine Nachbildung der parallelen Rede bei Matthäus Kap. 24 gehalten werden kann. Der wesentliche Inhalt ist völlig derselbe, und die auffallenderen Abweichungen weisen uns nur auf den eigenthümlichen Standpunkt des späteren Verfassers hin. Man macht besonders darauf aufmerksam, dass Lukas V. 12 f. im Widerspruch mit Matthäus die Verfolgungen der Christen früher, vor

die Kriege und Verwüstungen V. 1-11 setze, und schliesst hieraus, dass zur Zeit, als er schrieb, zwar jene (nämlich die Verfolgungen Ap.Gesch. 7. 8 und die neronische), aber noch nicht diese eingetreten gewesen seien. Wie kann man aber diess behaupten, da, wenn Lukas, wie doch ziemlich allgemein angenommen wird, nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat, schon damals auch die hier gemeinten Kriege und Verwüstungen erfolgt sein mussten? Man sollte hier genauer darauf achten, welches Interesse der Verfasser hatte, diese Verfolgungen nicht nur mit grösserem Nachdruck, als von Matthäus geschehen ist, hervorzuheben, sondern sie auch ausdrücklich in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zu setzen. Er will das von Jesu keineswegs nur von den Zwölf, sondern wenigstens ebenso gut von den Siebenzig über ihre künftigen Verfolgungen Vorhergesagte ganz besonders seinem Apostel Paulus vindiciren. Von ihm galt ja vor allen andern, dass er εἰς συναγωγὰς καὶ φυλακὰς (vgl. 2 Cor. 11, 23) übergeben, und vor βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας geführt wurde, und wenn, wie nicht ohne Grund bemerkt wird, das ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον V. 13 in Vergleichung mit Matth. 10, 18. 24, 14 nach der Ansicht und dem Sprachgebrauch der späteren Zeit abgeändert worden ist, wer hatte auf diesen Märtyrer-Ruhm entschiedeneren Anspruch zu machen, als der Apostel Paulus? Dass während Matthäus sich gleichsam scheut, das βδέλυγμα ἐρημώσεως mit klaren Worten auszusprechen, bei Lukas so unverholen von der Eroberung und Zerstörung Jerusalems die Rede ist, lässt gleichfalls auf einen, dem Ereigniss schon ferner stehenden und es mit gleichgültigern Augen betrachtenden paulinischen Schriftsteller schliessen. Spricht er es doch geradezu aus, dass die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung der Juden in die Gefangenschaft und ihre Zerstreuung unter alle Völker ein Strafgericht für das jüdische Volk sei (V. 23). Schon die Bestimmtheit der Ausdrücke, in welchen von allen diesen Ereignissen die Rede ist, zeigt, dass der Verfasser auf sie als schon ganz vollendete Fakta hinsieht. In derselben Beziehung kommt auch noch die bemerkenswerthe Bestimmung in Betracht V. 24.: Jerusalem werde von den Heiden zertreten sein solange, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden. Es ist auch diess ein Zug, durch welchen bei aller Identität der Sache die Darstellung des Lukas von der des Matthäus sich unterscheidet, da die letztere an derselben Stelle vielmehr ihr vielbespro-

Digitized by Google

chenes εὐθέως hat. Mag man bei jenen Worten an das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (Röm. 11, 25) denken oder nicht, ihr Sinn ist in jedem Fall, Jerusalem werde eine bestimmte Periode von längerer Dauer unter der heidnischen oder römischen Herrschaft stehen, und es ist demnach aus ihnen deutlich zu sehen, dass der Verfasser unseres Evangeliums in einer Zeit lebte, in welcher man schon genöthigt war, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Christi, da sie in der Wirklichkeit in keinem so unmittelbaren Zusammenhang stunden, wie man nach der eschatologischen Rede bei Matthäus glauben sollte, zu trennen und immer weiter auseinanderzuhalten. Es muss seit der Zerstörung Jerusalems schon ein längerer Zeitraum verflossen gewesen sein, ohne dass die Erwartung von der Parusie Christi sich erfüllt hatte. Wenn nun aber gleichwohl das schon damals thatsächliche Nichteintreffen der Parusie Christi den Evangelisten nicht abhält, Jesum seine Parusie mit aller Bestimmtheit für das nächste Menschenalter weissagen zu lassen, V. 32, ganz mit denselben Worten, die sich in derselben Rede bei Matthäus finden (man vergl. auch Luk. 9, 27. und Matth. 16, 28), woraus anders kann diess erklärt werden, als aus der Abhängigkeit unsers Schriftstellers von der Auktorität einer Quelle, welche nach den Resultaten der bisherigen Untersuchung und in Gemässheit der wörtlichen Uebereinstimmung mit der parallelen Stelle nur unser Matthäus-Evangelium gewesen sein kann? [1])

Ein Verhältniss der beiden Evangelien, wie das bisher nachgewiesene ist, lässt sich nicht blos aus der Voraussetzung erklären, beide

1) Unter den einzelnen Zügen, welche auf das hier angenommene Verhältniss des Lukas zu Matthäus hinweisen, möchten die beiden Stellen Luk. 7, 7. und 8, 15., auf welche der sächsische Anonymus aufmerksam macht, Beachtung verdienen. In der erstern Stelle zeige das Wort παῖς, welches Matth. 8, 8 unvermerkter Weise stehen gelassen worden, während es zu dem δοῦλος V. 2 eigentlich nicht passe, den Ueberarbeiter. Wenn es auch Lukas absichtlich beibehalten, als Ausdruck der Zärtlichkeit, so sei er doch durch Matthäus darauf geführt worden. A. a. O. S. 56. Ebenso spreche in der zweiten Stelle der Ausdruck καλῇ γῇ dafür, dass Lukas den Matthäus vor sich gehabt habe. V. 8 habe er τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν dafür gesetzt, diess hätte auch hier wieder stehen sollen. Ohne die Inconsequenz zu bemerken, habe er aus Matth. 13, 23 das γῆ καλή wieder herübergenommen. A. a. O. S. 61.

Digitized by Google

haben unabhängig von einander aus der evangelischen Tradition geschöpft, so dass man nur darüber noch im Zweifel sein könnte, auf welcher Seite in denjenigen Fällen, in welchen beide von einander differiren, die grössere Wahrscheinlichkeit der geschichtlichen Motivirung anzunehmen ist, und nach Beschaffenheit der Umstände bald dem Einen, bald dem Andern Recht zu geben hätte [1]). In der ganzen Art und Weise, wie das Lukas-Evangelium dem Matthäus-Evangelium sowohl sich anschliesst, als von ihm abweicht, das mit ihm Gemeinsame bald so bald anders modificirt, und vorwärts und rückwärts doch immer wieder denselben Hauptfaden festhält, ist zu viel Consequenz und Methode, eine zu grosse Uebereinstimmung im Ganzen, sowohl in formeller als materieller Hinsicht, dass man nicht zu der Annahme genöthigt wäre, die Quelle, auf welche dieses Verwandtschafts-Verhältniss zurückzuführen ist, sei keine andere, als unser Matthäus-Evangelium. Wenn daher Ritschl mit Rücksicht auf de Wette seine Untersuchung mit dem Resultat schliesst (S. 276): es sei am sichersten, eine Hypothese fallen zu lassen, welche auch nichts zur Erklärung der Eigenthümlichkeiten des dritten Evangeliums beitrage, der Grundstamm desselben sei nur aus der Tradition herzuleiten, da sich Merkmale von Quellenschriften nicht vorfinden, so muss ich dieser

---

1) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 224: »Die Einsicht in das von jedem der beiden Schriftsteller angewandte Princip der Anordnung ist nicht genügend zur Entscheidung der Frage, bei welchem von beiden wir nun die der Geschichte angemessenere Anordnung finden. Denn wenn auch kein Zweifel darüber sein kann, dass die Anordnung des Lukas der historischen Entwicklung der Sache entspricht, während Matthäus wenigstens theilweise, aber gerade in dem wichtigsten Zeitraum des öffentlichen Lebens Jesu, den Stoff systematisch vertheilt, so ist doch sehr zweifelhaft, ob Lukas die Grenzen, welche er setzt, mit dem historischen Stoffe selbst durch die Tradition empfangen habe, oder ob er nicht denselben willkürlich in das an sich richtige Schema eingeordnet habe. Im Einzelnen wird man vielleicht mit Gründen der Wahrscheinlichkeit eine Entscheidung treffen können, welchem von beiden Berichterstattern man zu folgen hat. Ein allgemeines Urtheil darüber muss man aber von der Hand weisen.« Dann ist man aber eben auch noch nicht zur rechten Einsicht in das vom Schriftsteller angewandte Princip der Anordnung gekommen.

Behauptung sehr bestimmt widersprechen. Hat schon de Wette auf seinem Standpunkt Gründe gehabt, sich das Verhältniss der beiden Evangelien so zu erklären: „Sehr natürlich biete sich die Annahme dar, Lukas habe seinen Plan von Matthäus überkommen, dessen Evangelium er vor Augen gehabt, und diese Annahme werde unterstützt durch mehrere Spuren von Abhängigkeit, oder doch Mangel an Ursprünglichkeit im Einzelnen der Erzählung oder Redaktion bei Lukas; die Bergrede Luk. 6, 20 f. sei ein Zerrbild der bei Matthäus, und die dem dritten Evangelisten als Vorzug angerechnete spätere Stellung derselben, nebst der damit zusammenhängenden Auswahl der Zwölfe sei nichts als die Frucht seines willkürlichen Pragmatismus; ähnlich wie mit jenem grossen Redeganzen verhalte es sich mit der Rede Luk. 17, 1—4., deren Struktur nur aus Matth. 18, 1 f. 6 f. 15 f. erklärbar sei; falsche Nachklänge aus Matth. 20, 20 f. enthalte das übrigens offenbar falsch gestellte Stück Luk. 22, 24—30“ u. s. w., so erhalten alle diese und andere Momente noch eine ganz andere Bedeutung unter dem Gesichtspunkt, unter welchen sie auf dem Grunde der vorliegenden Untersuchung gestellt werden müssen. Es ist schlechthin unmöglich, in einem Evangelium, das eine so bestimmte Tendenz verfolgt, die Bergrede in der Gestalt, die sie hier hat, nur als ein reines Resultat der Tradition zu betrachten, und wenn man dabei doch nicht läugnen kann, dass der Evangelist aus der Tradition auch den Abschnitt gekannt habe, welcher bei Matthäus die Hauptsache ist, den er jedoch aus bekannten Gründen übergangen, so kommt es nur darauf an, dasselbe Interesse, das ihn zur Weglassung eines so charakteristischen Abschnitts bestimmte, in der weiteren und allgemeineren Bedeutung zu nehmen, die sich aus der tiefern Erforschung der Anlage und Tendenz unsers Evangeliums ergiebt. Welches Gewicht können dann noch Einwendungen haben, wie die von Ritschl in Beziehung auf Luk. 17, 1—4 gemachte? Habe unser Evangelist den Text bei Matthäus gekannt, so sei vielmehr unbegreiflich, dass er jene Gnomen so einzeln herausgerissen, und nicht die wohlzusammenhängende Darstellung des Matthäus aufgenommen habe, vielmehr sei die Fassung jener vereinzelten Gnomen bei Lukas ein offenbares Merkmal der Unabhängigkeit seiner Bearbeitung von dem Vorgänger. Es ist auch hier nichts anders als dasselbe eklektische und ebendesswegen auch epitomirende Verfahren, das der Evangelist auch sonst

befolgt. Man vgl. z. B. Luk. 8, 16—18. 11, 33—36. 14, 34. 35. 16, 18. 22, 21—30.

Ueber den letzten, die Leidens- und Auferstehungs-Geschichte betreffenden Abschnitt mögen hier nur noch wenige Bemerkungen stehen. Sehr bemerkenswerth hat man immer das Verhältniss gefunden, in welchem das Lukas-Evangelium, in seinem Bericht über die Einsetzung des Abendmahls, zu der Stelle in dem ersten Briefe an die Korinthier steht, in welcher der Apostel gleichfalls von der Einsetzung des Abendmahls spricht. In der That ist die Uebereinstimmung so gross, dass nur der eine Schriftsteller den andern vor Augen gehabt haben kann, und es kann daher auch kein Zweifel darüber sein, dass zwar nicht der Apostel den Evangelisten, um so gewisser aber der Evangelist den Apostel als Quelle benützt hat. Wie gleichlautend sind die Worte beider! Wie es bei Lukas 22, 19 heisst: *λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, so heisst es auch bei Paulus 1 Cor. 10, 23. 24.: *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*; und ebenso bei Lukas V. 20.: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, und bei Paulus V. 25.: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Nur bei den letzten Worten hat Lukas, statt die so bezeichnende paulinische Formel: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, zu widerholen, auch wieder auf Matthäus zurückgeblickt und *τὸ (ὑπὲρ ὑμῶν) ἐκχυνόμενον* aus demselben aufgenommen. Nur aus dieser Combination der beiden Quellen lässt sich die eigene Härte bei Lukas V. 20 erklären, dass *τὸ ἐκχυνόμενον* nicht auf *αἵματι*, sondern auf *ποτήριον* bezogen ist. Bei Matthäus heisst es 26, 28 ganz in der Ordnung *τοῦτο — τὸ αἷμά μου — τὸ ἐκχυνόμενον*. Da nun aber Lukas zwar nach Matthäus das *αἷμα* als ein *ἐκχυνόμενον* prädiciren, und doch den zweiten Satz *τοῦτο τὸ ποτήριον* u. s. w. dem erstern *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* analog ausdrücken wollte, so setzte er statt *τῷ — ἐκχυνομένῳ* in Beziehung auf *αἵματι*, in Be-

ziehung auf τὸ ποτήριον — τὸ — ἐκχυνόμενον. Der vom Abendmahl handelnde Abschnitt bei Lukas V. 16 f. enthält jedoch noch einen auffallenden Zug. Die Erklärer wissen nicht recht, in welches Verhältniss das erste ποτήριον V. 17 zu dem zweiten gesetzt werden soll. Ritschl bemerkt hierüber (S. 108): Nach der gewöhnlichen Auslegung enthalten die Verse einen Vorgang und Reden bei der Mahlzeit selbst, vor der Stiftung des Gedächtnissmahles. Hiebei sei aber auffallend, dass dasselbe Wort, welches bei Lukas V. 18 sich nur auf das Passahmahl selbst beziehe, von Matthäus in Beziehung zu dem Gedächtnissmahl gesetzt sei. Denn es sei durch Nichts gerechtfertigt, wenn man diese Reden auf früheres Weintrinken beziehe. Die Worte bei Matthäus stehen in einem wesentlichen Verhältniss zu der feierlichen Stiftung des Gedächtnissmahles. Wie bei Lukas dieses Mahl gestiftet werde εἰς ἀνάμνησιν V. 19., so scheine seine Bedeutung bei Matthäus in die Hoffnung gesetzt zu werden, nämlich in die Hoffnung auf Christi Wiederkunft. Näher betrachtet seien aber diese beiden Beziehungen nur Pole eines und desselben Gedankens, man erinnerte sich Christi nur als dessen, der wiederkommen sollte, und erwartete ja eben den schon Dagewesenen. Also auch jene Schlussrede bei Matthäus gehöre offenbar zu den solennen Formeln, in denen sich das Andenken an jenes letzte Mahl Jesu fortpflanzte. Dann müsse man aber auch Anstand nehmen, dieselbe Formel bei Lukas V. 18 und V. 16 auf einen gleichgültigen Moment des letzten Mahles zu deuten, auf welchen erst die Einsetzung des Gedächtnissritus folgte, sondern wir haben offenbar in den drei Versen ebenfalls eine Relation desselben für die Christen so wichtigen Vorganges, auf welchen sich auch V. 19. 20 beziehen, sie enthalten dasselbe, wie V. 19. 20. und Matth. 26, 26—29., die Bestimmung des Passah als Anknüpfungspunkt für die religiöse Erinnerung und Hoffnung der Jünger. Sei aber diess überhaupt die Bedeutung der Vorgänge an jenem Abend gewesen, so sei doch unwahrscheinlich, dass die Tradition verschiedene Akte aufbewahrt hätte, welche doch eigentlich nicht verschieden, sondern einerlei seien. Und desshalb sei die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Abschnitte V. 16—18. und 19. 20 nicht anzunehmen. Ritschl ist daher geneigt, anzunehmen, dass jene Verse in Marcion's Evangelium gefehlt haben, was gleichfalls nur ein Beweis seiner Originalität wäre. Zu dieser Annahme ist

man jedoch nicht berechtigt. Epiphanius sagt nur, dass bei Marcion V. 16 gefehlt habe. Wie soll also das ποτήριον V. 17 erklärt werden? Es kann nur aus derselben Quelle erklärt werden, aus welcher Lukas überhaupt seinen Bericht über das Abendmahl geschöpft hat. Wie er V. 19. 20 die Stelle 1 Cor. 11, 23—25 vor Augen hatte, so V. 16—18 die vorangehende Stelle des Apostels über das Abendmahl Kap. 10, denn auch hier ist V. 16 das ποτήριον τῆς εὐλογίας mit derselben Emphase vorangestellt, wie Luk. 22, 17 das ποτήριον der Eucharistie. Da er nun auch bei Matthäus 26, 29 einen den Kelch oder Wein besonders betreffenden Ausspruch Jesu fand, so dachte er sich wohl vor der Stiftung des Abendmahls, als einer bleibenden, zur Erinnerung dienenden Handlung, einen sich vorzugsweise auf den Kelch beziehenden Akt Jesu, bei welchem er die von Matthäus aufbehaltenen Worte, die er V. 18 wieder giebt, gesprochen habe, im Hinblick auf die erst in der βασιλεία θεῦ zu ihrer Vollendung kommende κοινωνία τῦ αἵματος und τῦ σώματος Χριστῦ. Es wären demnach im Sinne unseres Evangelisten in Ansehung dessen, was Jesus bei dem letzten Mahle gethan hat, zwei verschiedene Akte zu unterscheiden, von welchen der eine auf die Zukunft in der βασιλεία θεοῦ sich bezog, der andere auf die diese Zukunft erst vermittelnde Gegenwart. Der Hauptbegriff des einen Akts war die κοινωνία, der Hauptbegriff des andern die ἀνάμνησις. Als Jesus jenes Passah hielt, that er es mit dem Bewusstsein, dass es das letzte Mahl sei, aber an dieses letzte Zusammensein mit seinen Jüngern knüpfte sich ihm sogleich der Gedanke an ihr künftiges Wiederzusammensein, wenn die βασιλεία θεῦ komme, und um diesen Gedanken mit aller Bedeutung und Feierlichkeit auszusprechen, nahm er bei jenem Mahle den Kelch und sprach jene Worte V. 17. 18., welche so aufgefasst erst ihren vollen emphatischen Sinn erhalten, und daher allerdings den bei Marcion fehlenden V. 16 als einen störenden Zwischensatz erscheinen lassen. In ihnen ist eben jene κοινωνία, welche in ihrer einstweiligen Vermittlung, durch die zur Erinnerung dienende Feier des Abendmahls, eine κοινωνία τῦ αἵματος und τῦ σώματος ist, ausgesprochen. Denn wenn auch V. 18 der Gedanke des einstigen Zusammenseins nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, so können doch die Worte V. 18., ἕως ὅτε ἡ βασιλεία τῦ θεῦ ἔλθῃ, zumal wenn sie sich mit Weglassung von V. 16 enger an V. 15., und das

φαγεῖν μεθ' ὑμῶν sich anschliessen, nur so genommen werden, dass sie auch diess in sich begreifen. Nur in dieser Form aber hat Lukas die Worte bei Matthäus wiedergegeben, und nicht so, wie sie bei dem letztern lauten, ohne Zweifel desswegen, weil ihm das πίνειν τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς, gleich andern von ihm vermiedenen jüdischen Vorstellungen und Ausdrücken [1], zu sehr eine der jüdischen Anschauungsweise entnommene Vorstellung zu enthalten schien.

Als ächten Pauliner zeigt sich uns demnach unser Evangelist auch dadurch, dass er die Schriften seines Apostels als Quelle seiner Darstellung benützt hat. Eben dahin möchte noch eine andere Stelle unseres Evangeliums zu rechnen sein. Man darf wohl fragen, warum es unter den drei Synoptikern gerade nur Lukas ist, bei welchem sich die ausdrückliche Angabe findet, dass Christus dem Petrus erschienen sei. Es ist doch sonst nicht die Sache unseres Evangelisten, das den Petrus und die ältern Apostel besonders Auszeichnende hervorzuheben. Allein er folgt auch hier der Auktorität seines Apostels, welcher übereinstimmend mit dem ὤφθη Σίμωνι (Luk. 24, 34.) 1 Cor. 15, 5 sagt: ὤφθη Κηφᾶ, und wie an das Letztere sich unmittelbar anschliesst εἶτα τοῖς δώδεκα, folgt auch bei Lukas, freilich unter Voraussetzung des ihm eigenen Zusammentreffens Jesu mit den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, die nur von Lukas auf diese Weise erzählte, den sämmtlichen Jüngern zu Theil gewordene Erscheinung. — Was die drei letzten Kapitel sonst noch Bemerkenswerthes enthalten, wird anderswo seine Stelle finden [2]).

1) Vgl. oben S. 545.

2) Nur diess mag in Betreff der Leidensgeschichte hier bemerkt werden: Für die Weglassung der Aussage über Jesus, er habe geäussert, den Tempel abbrechen und einen neuen wieder aufbauen zu wollen (Matth. 26, 60. 61), führt der sächsische Anonymus den nicht unwahrscheinlichen Grund an, Lukas habe ein solches Wort nicht für etwas von Jesu unmöglich Gesagtes, eine ψευδομαρτυρία, erklären können (a. a. O. S. 34. 181). Zugleich scheint auch diese Stelle, wenn man des Lukas τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτυρίας mit des Matthäus τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων vergleicht, darauf hinzuweisen, dass Lukas den Matthäus vor sich gehabt hat.

Wie wir in den voranstehenden Erörterungen die dem Matthäus-Evangelium zugekehrte Seite unsers Evangeliums betrachtet haben, so müssen wir auch noch auf die andere gegen das johanneische Evangelium hin liegende Seite desselben einen Blick werfen. Es muss allgemein anerkannt werden, welcher wesentliche Unterschied zwischen dem johanneischen Evangelium und den drei synoptischen Evangelien ist. Je mehr nun unter den synoptischen Evangelien selbst das Lukasevangelium durch einen eigenthümlichen Charakter sich auszeichnet, desto näher liegt die Frage, ob es nicht in demselben Verhältniss, in welchem es von den beiden andern synoptischen Evangelien sich entfernt, dem johanneischen Evangelium sich annähert. Die Hauptdifferenz des johanneischen Evangeliums von den drei andern ist 1) die historische, in Betreff des Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu; 2) die dogmatische, in Betreff der Person Jesu, und 3) der aus diesem doppelten Unterschied sich ergebende ideelle oder unhistorische Charakter des johanneischen Evangeliums. Findet nun, müssen wir noch fragen, in diesen Beziehungen eine gewisse Verwandtschaft unsers Evangeliums mit dem johanneischen statt?

Mit den beiden andern synoptischen Evangelien lässt das ursprüngliche Lukasevangelium Jesum nur einmal nach Jerusalem kommen, am Ende seines Lehramts, um daselbst zu leiden und zu sterben. Dagegen ist nach Lukas seine Thätigkeit nicht so ausschliesslich auf Galiläa beschränkt, wie nach den beiden andern Synoptikern. Wie er nach dem johanneischen Evangelium bald in Galiläa, bald in Judäa und Jerusalem ist, wiederholt ab und zugeht, so verlässt er nach Lukas schon früh seinen ursprünglichen Wirkungskreis in Galiläa, und tritt in Samarien ein, um von da aus, als dem Hauptpunkt seiner Wirksamkeit, zwar auch wieder in Galiläa aufzutreten, aber nur periodisch. Zwar wäre er so, dieser Darstellung zufolge, in der Hauptperiode seines öffentlichen Lehramts nur in Samarien, nicht aber, wie nach dem johanneischen Evangelium, in Judäa und Jerusalem gewesen, allein auch in der Anschauungsweise des Verfassers unsers Evangeliums rückt Jerusalem mit dem ursprünglichen Schauplatz seiner Thätigkeit wenigstens dadurch näher zusammen, dass er gleich den ersten Eintritt in Samarien und sodann sein weiteres Verweilen daselbst in die engste und unmittelbarste Beziehung zu Jerusalem setzt. Es ist, wie wenn er durch Samarien ziehend im Geiste

schon in Jerusalem wäre, dem endlichen Ziel der aus Galiläa durch Samarien führenden Reise. Nicht erst dann also, nachdem er den Haupttheil seiner Lehrthätigkeit schon vollendet hat, wie bei Matthäus 19, 1., verlässt er Galiläa, um nach Judäa zu gehen, sondern schon damals, als die Hauptperiode seiner Thätigkeit im Grunde erst begann, geht die ganze Intention seines Wirkens auf Jerusalem. An eine historische Ausgleichung des zwischen der johanneischen und der synoptischen Darstellung bestehenden Widerspruchs ist hier so wenig zu denken, dass vielmehr die Darstellung des Lukas nur als dritte zu den beiden andern hinzukommt. Da nun nur eine dieser drei abweichenden Darstellungen für die wahrhaft historische gehalten werden kann, so kann die des Lukasevangeliums nur aus einem ähnlichen Interesse entstanden sein, wie die des johanneischen. Die letztere lässt Jesum schon gleich anfangs auch in Jerusalem auftreten, um die ganze öffentliche Thätigkeit Jesu aus dem Gesichtspunkt desselben Gegensatzes zum Judenthum aufzufassen, welcher in seinem letzten Schicksal klar vor Augen liegt, so dass demnach dieses selbst nur als die natürliche Katastrophe des schon von Anfang an sich entwickelnden Kampfes sich darstellt. Eine antithetische Tendenz gegen das Judenthum hat das Lukasevangelium schon als paulinisches, aber es fasst den Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum nicht mit derselben Schärfe, wie das johanneische, als einen principiellen im Unglauben der Juden gegründeten auf. Daher ist nun auch bei Lukas nicht ebenso, wie bei Johannes, der in seinen verschiedenen Phasen sich darstellende und von Stufe zu Stufe sich steigernde Unglaube der Juden das bewegende Princip des geschichtlichen Fortschritts. Nur in dem Verhalten der Pharisäer gegen Jesus könnte man einen dem johanneischen analogen Entwicklungsgang erblicken. In diesem Sinne glaubt Ritschl den Versuch zu einer gewissen Eintheilung des aus der Tradition geschöpften historischen Stoffes darin zu erkennen, dass Lukas zu verschiedenen Malen von dem Eindruck erzähle, welchen Jesu Handlungen und Reden auf seine Gegner, die Pharisäer gemacht haben, und so stufenweise den Leser auf die letzte Entscheidung des Gegensatzes vorbereite. Nach der ersten Sabbathsheilung bemerke er: *αὐτοὶ δὲ (οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι) ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλυν πρὸς ἀλλήλυς, τί ἂν ποιήσειαν τῷ Ἰησῦ* 6, 11.). Nach der Strafrede gegen die Pharisäer

und Schriftgelehrten ἤρξαντο δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποςοματίζειν περὶ πλειόνων ἐνεδρεύοντες αὐτὸν, ζητȣ̃ντες θηρεῦσαί τι ἐκ τȣ̃ ςόματος αὐτȣ̃, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτȣ̃ (11, 53. 54.). Ferner heisse es nach Erwähnung von Jesu Lehrthätigkeit im Tempel zu Jerusalem: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτȣν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τȣ̃ λαȣ̃, καὶ ȣ̓χ εὕρισκον τό τί ποιήσωσιν· ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτȣ̃ ἀκȣ́ων (19, 47. 48.), und als einzelnes Beispiel für ihre Stimmung werde dann nach einer gelungenen Abfertigung der Pharisäer angeführt: καὶ ἐζήτησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν (20, 19.). Zuletzt werde dann mit der wiederholten Angabe: καὶ ἐζήτȣν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτὸν, ἐφοβȣ̃ντο γὰρ τὸν λαὸν (22, 2.) die Nachricht von dem Anerbieten des Judas verbunden, wodurch die Aussicht auf den endlichen Ausgang eröffnet werde. Die in diesen Formeln ausgedrückte Steigerung der Entzweiung leuchte von selbst ein, und sei dem Sachverhalt gewiss angemessen. Ebenso verständig sei das Verhältniss der Pharisäer, in dem vor der ersten jener Formeln stehenden Abschnitt aufgefasst. Die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche der Ruf Jesu aus Galiläa, Judäa und Jerusalem herbeigelockt (5, 17.), erklären es allerdings gleich für eine Blasphemie, dass Jesus dem Gichtischen seine Sünden vergebe (V. 21.), aber ihre leicht angeregte Eifersucht erscheine doch noch nicht eingewurzelt, denn die gelungene Heilung mache sie verstummen, und nehme sie für Jesum ein (καὶ ἔκςασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβȣ, λέγοντες, ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον (V. 26). Natürlich beobachten sie aber die ferneren Schritte Jesu, sie murren über seinen Umgang mit den Zöllnern (V. 30.) und forschen nach dem Grunde, warum Jesu Jünger nicht fasten (V. 33.), sie seien auch sogleich bei der Hand, um die Uebertretungen des Sabbathgesetzes zu rügen (6, 2. 7.), aber erst auf den zweiten Fall dieser Art folge das Resultat, welches die oben angegebene Formel enthalte, wodurch die erste Epoche der Wirksamkeit Jesu abgeschlossen werde, welches aber zeige, dass das Urtheil und Benehmen der Pharisäer gegen Jesum noch unsicher sei. Entschiedener werden sie erst nach dem direkten Angriffe Jesu auf sie (11, 53.). Allein schon bei dieser Stelle muss Ritschl gestehen, dass das von

ihm vorausgesetzte Eintheilungsprincip sich nicht rein durchführen lasse. Er will sich daher die Sache so vorstellen: Der Evangelist habe den Plan zu Grunde legen wollen, die Geschichte Jesu nach der Steigerung des Gegensatzes zwischen ihm und den Pharisäern zu schildern, aber die Fülle und Selbstständigkeit des historischen Stoffs habe ihn an der deutlichen und konsequenten Durchführung jenes Planes verhindert. Der erste Abschnitt (Kap. 4, 16 — 6, 11.) zerfalle wieder in zwei Theile, da Jesus zuerst ohne Berührung mit den Pharisäern auftrete, und als diese stattfinde, noch nicht im Gegensatz zu ihnen komme. Der zweite Abschnitt (6, 12 — 11, 54.) führe Jesum in der allmähligen Entwickelung seiner Wirksamkeit und seiner Tendenz bis zu seinem Angriff auf die Pharisäer uns vor Augen. Im dritten Abschnitt (12, 1 — 19, 48.) befestige sich der Gegensatz von beiden Seiten, ohne aber in Kampf auszubrechen. Der vierte Abschnitt (Kap. 20. 21.) zeige den Kampf mit gleichen Waffen. Der fünfte (Kap. 22—24.) bringe die Entscheidung, den Sieg der Pharisäer durch den Verrath, aber auch den Sieg des Heilandes durch die Kraft Gottes [1]). Wenn man auch die Richtigkeit dieser Eintheilung im Allgemeinen zugieht, so kann man doch nur so viel behaupten, dass Lukas den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern stets im Auge hat, und ihn stärker hervorhebt als Matthäus, welcher zwar die Pharisäer, gleich bei ihrem ersten Zusammentreffen mit Jesus im zweiten Theile seines Evangeliums 12, 14., den Beschluss fassen lässt, ihn zu tödten, aber (während sie freilich seitdem ihm immer mit Verläumdungen und verfänglichen Fragen zur Seite sind 12, 14. 24. 38. 15, 1. 15. 16, 1. 19, 3.) erst 21, 46. ihrer verderblichen Plane gegen Jesum wieder Erwähnung thut. Der leitende Gesichtspunkt des Lukasevangeliums liegt jedoch nicht in diesem Gegensatz, insofern bleibt daher auch der Berührungspunkt, welchen es in der Hervorhebung desselben mit dem johanneischen Evangelium hat, eine blosse Analogie. Allein der das johanneische Evangelium so tief durchdringende Gegensatz des Judenthums zum Christenthum hat ja selbst zwei verschiedene Seiten. Je abstossender sich das Judenthum in seinem radikalen Unglauben zum Christenthum verhält, um so stärker wird das Christenthum zum Heidenthum hingezogen. Dieser in-

1) Ritschl a. a. O. S. 220 f.

nere Zug des Christenthums zum Heidenthum spricht sich im johanneischen Evangelium, neben seiner Antithese zum Judenthum in mehreren bedeutungsvollen Zügen aus, nicht blos in den 12, 20 f. auftretenden Hellenen und in der damit zusammenhängenden Erklärung Jesu über die Frucht seines Todes 12, 24., womit die Stelle 11, 52. zu vergleichen ist, sondern auch ganz besonders in der Kap. 4. geschilderten Scene in Samarien. Das reiche Ackerfeld, das Jesus schon damals für die Erndte reif sah, ist ja die in so weitem Umfang dem Evangelium sich öffnende Heidenwelt. Es giebt kaum etwas Anderes, worin sich die Verwandtschaft des Lukasevangeliums mit dem johanneischen, im Unterschied von den beiden synoptischen, so charakteristisch zu erkennen giebt. Während das Matthäusevangelium, um nur dem partikularistischen Interesse des Judenthums, das in seinem Messias nur den zu den verlorenen Schaafen Israels Gesendeten sehen kann (Matth. 15, 24.), keinen Abbruch zu thun, Jesum ausdrücklich den Weg der Heiden meiden und keine samaritanische Stadt betreten lässt (10, 5.), führt dagegen das johanneische ihn in Samarien ein, um ihn hier mit der freudigsten Erhebung und Begeisterung in die vor ihm liegende Zukunft blicken zu lassen, und das Lukasevangelium theilt sogar seine Wirksamkeit zwischen Galiläa und Samarien mit sichtbarer Bevorzugung des letztern Landes. Das Lukasevangelium geht demnach hierin sogar über das johanneische hinaus, aber es kommt dabei etwas anderes in Betracht. Indem das johanneische Evangelium unausgesetzt den Conflikt Jesu mit den Juden verfolgt, kann es Jesum nur vorübergehend in Samarien wirken lassen; das Lukasevangelium bringt diesen Conflikt nicht ebenso zur äussern Anschauung, es stellt den Gegensatz des Christenthums zum Judenthum nur darin dar, dass es Jesum in seiner Wirksamkeit in Samarien vom Judenthum sich hinwegwenden lässt, und darin die Bedeutung faktisch anticipirt, welche die heidnische Welt für das Evangelium gewinnen sollte. Der vom Judenthum abgekehrte paulinische Universalismus wendet sich um so vertrauensvoller dem Heidenthum zu. Aus dem Gegensatz zum Judenthum entwickelte sich so sehr natürlich eine Sympathie für das Heidenthum, wie sie sich bei Lukas in seiner Darstellung der Leidensgeschichte nicht wohl verkennen lässt. Ich habe in meiner Abhandlung über das johanneische Evangelium nachgewie-

sen [1]), welches Interesse für Jesus, dem Hasse der Juden gegenüber, der Evangelist dem heidnischen Richter Pilatus geliehen hat: den Uebergang von der synoptischen Darstellung zur johanneischen macht auch hier die des Lukas. Auch bei Matthäus bezeugt zwar Pilatus seine entschiedene Ueberzeugung von der Unschuld Jesu, er hätte es gar gern gesehen, wenn das Volk die Lossprechung nicht des Barnabas, sondern Jesu verlangt hätte, und will sich frei wissen von jeder Schuld an der Verurtheilung Jesu, aber zu einer Bethätigung seiner Ueberzeugung durch Versuche, wie sie von ihm bei Johannes wiederholt zur Rettung Jesu gemacht werden, kommt es auf gleiche Weise nur bei Lukas. Es gehört dahin die dem Lukas eigene Scene der Abführung Jesu zu Herodes. Denn wozu wird Jesus von Pilatus zu Herodes geschickt? Wie der Evangelist 23, 13—15. deutlich zu verstehen giebt, eigentlich nur dazu, dass Pilatus das von ihm wiederholt ausgesprochene Urtheil, er finde diesen Menschen auf keine Weise dessen schuldig, dessen sie ihn anklagen, durch das übereinstimmende Zeugniss des Herodes bestätigen kann. *Ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτὸν καὶ ἰδοὺ, οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶ πεπραγμένον αὐτῷ* V. 15. Diese dem Lukas eigene mit den Berichten der übrigen Evangelisten unvereinbare Scene kann nur aus dem Bestreben hervorgegangen sein, die Unschuld Jesu so augenscheinlich als möglich bezeugen zu lassen. Für diesen Zweck wird also Pilatus milder und billiger dargestellt, als er bei Matthäus erscheint, und nach der guten Meinung, welche der Evangelist vom Heidenthum hat, in ihn das Vertrauen gesetzt, dass er als Heide für die Anerkennung der Wahrheit weit empfänglicher gewesen sei, als es die Juden in ihrem Hasse gegen Jesum waren [2]).

---

1) Theol. Jahrb. 1844. S. 155 f.

2) Auch über diesen Punkt finden sich in der Schrift: die Evangelien u. s. w. sehr treffende Bemerkungen S. 187—194. Es sei, wird S. 194 gesagt, in diesen Darstellungen des Lukas, wie des Matthäus, der Judenfeind, wie der Heidenfeind, nicht zu verkennen. Lukas stelle das Volk in ungleich höherem Grade verstockt und verschuldet, den Pilatus aber edler und unzweideutiger für Jesum entschieden dar, die Hinrichtung aber werde zur eigentlichen Gewaltthat von Seiten der Juden, in welcher Pilatus höchstens noch passiven Antheil von Seiten seiner Soldaten nehmen lasse.

Die dogmatische, die Person Jesu betreffende Differenz zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen, besteht in dem grossen Unterschied des johanneischen Logos und des synoptischen υἱὸς Θεῦ. Auch in dieser Beziehung nimmt der Verfasser unsers Evangeliums im Allgemeinen eine vermittelnde Stellung ein, in dem er in demselben Verhältniss dem johanneischen Standpunkt sich nähert, in welchem er über den synoptischen des Matthäus hinausgeht. Auch bei Lukas ist zwar, wie bei Matthäus, Christus, als υἱὸς Θεῦ, der Messias im jüdischen Sinne, aber Lukas bleibt nicht blos bei diesem Begriff stehen, sondern erhebt sich über denselben, und sucht von ihm abzulösen, was nur immer von ihm ausgeschieden werden kann. Schon dass er sein Evangelium unmittelbar mit dem Auftreten Jesu in Kapernaum begann, weist darauf hin. Mit der Weglassung alles dessen, was nur zur Vorgeschichte diente, hatte er auch nicht nöthig, der davidischen Abkunft zu erwähnen. Sohn Davids ist daher bei ihm eine rein populäre Bezeichnung des Messias, und recht absichtlich scheint er im Gegensatz gegen die blos jüdische Bedeutung dieses Begriffs, die zwar auch bei Matthäus stehende, aber in diesem Evangelium theils durch die Vorgeschichte, theils durch die ganze alttestamentliche Haltung desselben sich selbst berichtigende Erzählung von der Unterredung Jesu mit den Pharisäern aufgenommen zu haben, in welcher Jesus aus der bekannten Psalmstelle argumentirend dem Messias, als Davids Sohn, den Messias, als Herrn Davids, entgegensetzt (20, 41 f.). Als Messias im jüdischen Sinn lässt er Jesum nur so weit auftreten, als es nothwendig war [1]), da er anders als auf diese Weise in seinen Beruf nicht eintreten konnte, sobald aber die-

---

Mit dem letztern ist zu viel gesagt. Nicht amtlich, sondern nur als Spötter unter dem spottenden Volkshaufen seien die römischen Soldaten bei der Kreuzigung Jesu nach Lukas zugegen gewesen, wird, offenbar unrichtig, behauptet.

1) Als bemerkenswerth hebt der sächsische Anonymus S. 133 aus Veranlassung der Parabel Luk. 14, 16—24. hervor, dass Lukas kein einziges Gleichniss habe, in welchem er den Herrn unter dem Bilde des Königs darstelle, sondern ganz einfach als ἄνθρωπός τις (16, 1.) oder höchstens als ἄνθρωπος εὐγενής (19, 12 f.). Er wolle ohne Zweifel den Gedanken an den Judenkönig fern halten.

sen nothwendigen Bedingungen des geschichtlichen Daseins Genüge geschehen ist, lässt er ihn sogleich eine weitere Sphäre gewinnen, und den höhern Begriff seines Wesens zur Anschauung bringen. Dieser höhere Begriff stellt sich im Lukasevangelium am bezeichnendsten in der gebieterischen, ihrer Superiorität stets gewissen Macht dar, welche Jesus wie schon in dem für sein erstes Auftreten so charakteristischen Akt (4, 33.), so in der Folge so oft über die Dämonen ausübt. Auch bei Matthäus treibt Jesus Dämonen aus, aber bei Lukas tritt nicht nur diese Seite der Wirksamkeit Jesu weit bedeutender hervor, sondern es wird auch die darin sich äussernde Kraft als das wesentliche Attribut der höhern, Jesu, als dem *υἱὸς θεοῦ*, zukommenden Persönlichkeit aufgefasst. *Τίς ὁ λόγος οὗτος;* lässt er die ersten Zeugen dieser Machtäusserung Jesu 4, 36. sagen, *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι καὶ ἐξέρχονται.* Die Dämonen selbst müssen, indem sie der höheren, über sie kommenden Macht weichen, bezeugen, dass der, der eine solche Gewalt über sie ausübt, nur der als *υἱὸς θεοῦ* ihnen entgegentretende Christus sein kann. Die Vergleichung der Parallelstellen bei Matthäus 4, 24. 8, 14 f., wo diese Dämonenaustreibungen nur im Allgemeinen erwähnt sind, und die in ihnen sich äussernde *ἐξουσία καὶ δύναμις* nicht auf dieselbe emphatische Weise hervorgehoben wird, zeigt deutlich, welches Gewicht Lukas auf diese Beweise der Jesu inwohnenden Macht legte. Sie ist das specifische Kriterium der Jesum auszeichnenden Würde und Bestimmung. Daher erhalten die Zwölf bei ihrer Aussendung *δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια* 9, 1. und die Siebenzig rühmen bei ihrer Rückkehr von sich, dass ihnen in seinem Namen *καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται* 10, 17. Das Eigene bei Lukas ist, dass er, indem er die von Jesu erzählten Dämonenaustreibungen in ihrer Objektivität so genau als möglich zu fixiren sucht, sie zugleich als den Maasstab betrachtet, an welchem die sie bewirkende Macht, als ihre nothwendige Voraussetzung zu messen ist. Wer eine solche Macht über die Dämonen ausübt, muss seinem ganzen Wesen nach höher und mächtiger sein, als die Dämonen, und wenn seine Macht über das ganze Reich der Dämonen sich erstreckt, so kann es nur die göttliche Macht sein, mit welcher er ausgerüstet ist. Auf den Begriff der Macht geht Lukas zurück, wenn er Jesum selbst sagen lässt 11, 20.; *εἰ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαι-*

μόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Absichtlich hat er hier statt *ἐν πνεύματι Θεοῦ*, wie es in der sonst gleichlautenden Parallelstelle bei Matthäus 12, 28. heisst, *ἐν δακτύλῳ Θεοῦ* gesetzt, um statt des unbestimmten *πνεῦμα Θεοῦ*, als des Princips der messianischen Befähigung überhaupt, Jesu den bestimmten Begriff der Macht, der absoluten göttlichen Macht, zu vindiciren. Derselbe logische Zusammenhang ist es, wenn Jesus in der so bedeutungsvollen Stelle, in welcher er in dem Erfolg, mit welchem die Siebenzig sich als die Gebieter über die Dämonen erwiesen hatten, den Satan überwunden sieht, und in Gemässheit dieser seinem Sinne so ganz entsprechenden Wirksamkeit seiner Jünger ihnen die *ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ* ertheilt, von sich selbst sagt, es sei ihm alles von seinem Vater übergeben. Wer Andern eine solche Macht zur Ueberwältigung des dem Reich Gottes widerstrebenden feindlichen Princips ertheilen kann, muss selbst im Besitz der höchsten Macht sein, in einem andern Sinne, als dem gewöhnlichen jüdischen, der *υἱὸς Θεοῦ* sein, sich einer Identität mit Gott bewusst sein, welche ihn selbst zu einem höhern übermenschlichen Wesen macht. Diese Identität ist in derselben Stelle in den unmittelbar darauf folgenden Worten ausgesprochen: *οὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατήρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* 10, 22. Sowohl diese letztern Worte, als die vorangehenden *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς*, finden sich auch bei Matthäus, aber wie in anderem Zusammenhang, so auch in anderem Sinne. Dass die schon an die christologische Anschauungsweise des johanneischen Evangeliums anklingende Stelle Matth. 11, 27. im Zusammenhang dieses Evangeliums sehr isolirt steht, ist mit Recht schon öfters bemerkt worden, denn worauf sollte in demselben ein solches über den jüdischen Begriff des Messias so entschieden hinausgehendes Identitätsverhältniss beruhen? Es könnte nur jenes *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς* zu seiner Voraussetzung haben, aber auch diese den Sohn in eine so unmittelbare Verbindung mit dem Vater setzende Würde wird ihm nicht schon während seines irdischen Lebens, sondern erst nach seiner Auferstehung zugeschrieben Matth. 28, 18. Wird ihm dagegen von Lukas diese Macht über alles schon in dem Zeitpunkt seines Lebens beigelegt, auf welchen sich Luk. 10, 17. bezieht, so muss er sie überhaupt

als eine ihm immanente Eigenschaft gehabt haben. Er ist an sich der in diesem Identitätsverhältniss zu Gott stehende Sohn, daher wird er zu dieser hohen ihn specifisch auszeichnenden Würde nicht erst durch seine Auferstehung erhoben, sondern er ist von Anfang an im Besitz derselben, und schon sein erstes Auftreten offenbart die absolute Erhabenheit seines Wesens. Es ist so bei Lukas das sichtbare, schon einen vorgerücktern Standpunkt bezeichnende Streben, von den Erscheinungen im Leben Jesu, sofern sie nur Wirkungen einer in ihnen sich äussernden Kraft sein können, als dem Aeussern, auf das Innere zurückzugehen, und dieses Innere als eine immanente Eigenschaft seines Wesens zu fixiren. Auf ganz analoge Weise verhält es sich mit den Krankenheilungen. Matthäus erzählt sie sowohl als die Dämonenaustreibungen ganz einfach, ohne damit eine weitere Reflexion zu verbinden, als die seinem Standpunkt zunächst liegende, die eine wie die andere seien geschehen, damit das Wort des Propheten in Erfüllung gehe: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσυς ἐβάςασεν* 8, 17., bei Lukas trat dabei schon die weitere logische Reflexion ein, dass das, was auf diese Weise in Jesu sich äusserte, als eine der Wirkung adäquate Ursache, in ihm selbst substanziell vorhanden gewesen sein müsse. So kam er auf die eigene Vorstellung einer von Jesu bei jeder Berührung seines Leibes unwillkührlich ausgehenden, eine bestimmte Wirkung hervorbringenden Heilsubstanz. Man vergl. Luk. 8, 44. mit Matth. 9, 20. Während Matthäus blos erzählt, eine Frau habe Jesum berührt, und es nur zu einer Vorstellung der Frau macht, sie werde schon durch die blosse Berührung des Saums seines Kleides gesund werden, lässt dagegen Lukas Jesum selbst sagen: *ἥψατό μυ τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξελθῦσαν ἀπ' ἐμῦ.* Es ist auch hier schon eine gewisse Analogie mit den Begriffen der johanneischen Christologie, welcher zufolge z. B. Jesus nicht blos Todte erweckt und lebendig macht, sondern selbst die Auferstehung und das Leben ist. Was er thut und wirkt, ist er selbst, es ist etwas mit ihm Identisches, seiner Person Consubstanzielles, so ausserordentlich und übernatürlich daher seine Thaten sind, so ausserordentlich und übernatürlich muss er selbst seinem ganzen Wesen nach sein. Ja, selbst schon ein Element des johanneischen Logosbegriffs findet sich bei ihm. *Τίς ὁ λόγος ὗτος*, heisst es Luk. 4, 36., *ὅτι ἐν ἐξυσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπι-*

τάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι, καὶ ἐξέρχονται. Die Erklärer nehmen jene ersten Worte nicht richtig; sie können nur so genommen werden: was ist das für eine Beschaffenheit des Worts, d. h. welche Macht des Worts ist diess, oder welcher Art muss der sein, dessen Wort so mächtig ist, dass er in Macht und Kraft, d. h. als ein mit Macht und Kraft Ausgestatteter, den Geistern gebietet. In seinem Worte, in seinem λόγος, offenbart sich die ihm inwohnende ἐξουσία καὶ δύναμις. Was er ist, ist er wesentlich in seinem Worte. Wie diess von seiner Macht gilt, so muss es überhaupt von ihm gelten. Was also seine Worte sind, das ist er selbst. Von seinen Worten aber wird gesagt, dass sie, wenn auch Himmel und Erde vergehen, nicht vergehen 21, 33. (vgl. Matth. 24, 35., wo dieselben Worte stehen, die aber bei Matthäus keinen solchen Anknüpfungspunkt in seiner Christologie haben, wie bei Lukas), dass eher Himmel und Erde vergehen, ehe ein Titelchen von seinen Worten vergehe 16, 17. Es gilt im Grunde auch hier wieder: τίς οὗτος ὁ λόγος; welcher Art muss der sein, dessen Worte unvergänglicher, ewiger, göttlicher Natur sind, von dessen Worten dasselbe gesagt werden kann, was sonst vom Gesetz gesagt wird, dass keine κεραία verschwinden darf [1])? Darum ist nun auch, was er verkündigt, und was man zu hören so begierig ist, der λόγος τοῦ θεοῦ, wie Lukas 5, 1. (vgl. 8, 11. 31. 11, 28.) aber auch nur Lukas den Inhalt der Lehrvorträge Jesu nennt, was er spricht, ist das Wort Gottes selbst, und wenn von dem λόγος τοῦ θεοῦ im Ganzen dasselbe gelten muss, was in den genannten Stellen von seinen λόγοι prädicirt wird, so ist in dem ganzen Zusammenhang dieser Begriffe kein sehr grosser Schritt mehr nöthig, den, welcher den λόγος τοῦ θεοῦ verkündigt, mit diesem λόγος τοῦ θεοῦ selbst als identisch zu betrachten. Nur in diesem höhern, alle diese Beziehungen in sich vereinigenden Sinne kann er der υἱὸς τοῦ θεοῦ sein, mit dem Vater so identisch, dass sein Bewusstsein das Bewusstsein des Vaters ist, und das Bewusstsein des Vaters das seinige. Seine Identität mit dem Vater ist sowohl eine Identität des Wissens als der Macht. Mit der Macht, mit welcher ihm alles vom Vater übergeben ist, überwältigt und vernichtet er

1) Unverkennbar spielt der eigene Ausdruck τῶν λόγων μου κεραία auf Matth. 5, 18 an. Man vergl. auch Luk. 6, 47 und Matth. 7, 24. Ritschl a. a. O. 178.

alle dämonischen Mächte, sein Name ist der Träger und Inbegriff dieser ihm von Gott verliehenen, ihm selbst immanenten Macht (10, 17), und die Dämonen selbst wissen es, dass er diese unwiderstehliche Macht, welche er auf eine für sie so verderbliche Weise ausübt, als der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (4, 41) hat. Hiemit sehen wir uns auch in unserem Evangelium in dieselbe dualistische Anschauungsweise hineingestellt, in deren Sphäre sich das johanneïsche Evangelium bewegt. Mit der absoluten Macht des Vaters steht der Sohn Gottes allen dem Reich Gottes feindlichen dämonischen Mächten entgegen. Seine Aufgabe ist es, alles Dämonische zu bekämpfen und zu vernichten. Wie im johanneïschen Evangelium das höchste Resultat dieses Kampfes mit dem Ausdruck bezeichnet wird, der Fürst dieser Welt sei gerichtet, so sieht Jesus bei Lukas (10, 18) den Teufel gestürzt und wie einen Blizstrahl vom Himmel fallen. Hier wie dort ist dieser Sieg in der Selbstgewissheit des Bewusstseins Jesu als unmittelbare Thatsache ausgesprochen, ob er gleich erst seinen zeitlichen Verlauf nehmen muss. Im johanneïschen Evangelium hat der Unglaube und Hass der Juden seine tiefste Wurzel in der Macht der Finsterniss, Lukas hat diese Ansicht vom Judenthum noch nicht, aber während Matthäus den Verrath des Judas als einfaches Faktum erzählt, lässt er zwar nicht, wie nach ihm der Verfasser des johanneïschen Evangeliums den Satan unmittelbar in Judas fahren, aber doch ihn und die Macht der Finsterniss dabei thätig eingreifen, 22, 31. 53 [1]). Es ist somit auch in seiner Anschauung ein Antagonismus zweier entgegengesetzter Principien, welcher in dem Leben und in den letzten Schicksalen Jesu seinen Verlauf nimmt.

Unstreitig haben alle diese christologischen Elemente ihre Einheit nur in einem solchen Begriff der Person Christi, welcher über den synoptischen hinaus auf dem Wege zum johanneïschen liegt. Christus kann nur als höheres übermenschliches Wesen gedacht werden, auf welchen bestimmteren Ausdruck aber der Begriff seines Wesens zu bringen ist, lässt sich nicht sagen, um so weniger, da weder am Anfang noch am Ende des Lebens Jesu etwas Bestimmteres her-

---

1) Das *εἰσῆλθε σατανᾶς εἰς Ἰούδαν* 22, 2. scheint das ursprüngliche Evangelium noch nicht gehabt zu haben. Vergl. Hahn a. a. O. S. 203 f.

vortritt. Mutter und Brüder Jesu werden 8, 19 erwähnt, ob er jedoch durch die Abschneidung alles Vorgeschichtlichen nicht blos den jüdischen, sondern auch den menschlichen Ursprung dem Auge entrücken wollte, möchte sich kaum behaupten lassen. Dass, während bei Matthäus das letzte Wort Jesu der Ausdruck des völligen Gottverlassenseins ist (Matth. 27, 46), Lukas dagegen ihn seinen Geist in die Hände des Vaters legen lässt (23, 46 übereinstimmend mit Joh. 19, 30), kann man so nehmen, wie es Ritschl nimmt [1]), es zeige sich in dem Worte Jesu bei Lukas der, welchem alles vom Vater übergeben sei, und der aus eigener Machtvollkommenheit auf's Leben verzichte, das Wort bei Matthäus aber mache es unmöglich, im Sinne des Evangelisten eine solche Anschauung Christi vorauszusetzen, wie sie Lukas habe; Jesus zeige sich in Erwartung des Todes nicht als starker Herr über alles, sondern als schwacher Mensch, und so entspreche dieser Zug vollständig der Anschauung der Nichtabsolutheit des irdischen Lebens Jesu; aber in welchem Verhältniss sollen wir uns dieses *πνεῦμα* und sein *παρατίθεσθαι* zu dem aus der ganzen Erscheinung und Wirksamkeit Jesu sich ergehenden substanziellen Begriff seines Wesens denken, und wie verhält es sich zu dem *ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν ὀυρανὸν* (24, 51), und jener *ἀνάληψις*, auf welche der Evangelist, was gleichfalls bemerkenswerth ist, schon 9, 51 als das Moment der Vollendung hinweist? Auf diese Fragen lässt sich, da es dieser Christologie noch an einem substanziellen Einheitspunkt fehlt, keine bestimmtere Antwort geben.

Bemerkenswerth ist noch in diesem Zusammenhang die Vorstellung unseres Evangelisten von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und dem Verhältniss der Parusie Christi zu ihr. Vorerst scheint bei ihm ein gewisses Schwanken darüber zu sein, ob die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* schon da ist, oder erst kommen soll. Dass sie schon in der Gegenwart da ist, wie diess die dem Matthäus-Evangelium zu Grunde liegende Vorstellung ist, scheint auch Lukas zu sagen 10, 9. 11.: *ἤγγικεν ἐφ' ἡμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, und 11, 20.: *ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ἡμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Allein die bei ihm jedenfalls überwiegende, somit seine eigentliche Vorstellung ist, dass die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* noch nicht da ist, sondern erst kommen soll, erst in der Zukunft bevor-

1) A. a. O. S. 201.

steht. In diesem Sinne heisst es 9, 27.: εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἳ ȣ̓ μὴ γεύσωνται θανάτȣ, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τȣ̃ θεȣ̃. Wie diess mit Luk. 21 zu vereinigen ist, ist freilich nicht klar, aber auch nach dieser Stelle soll doch die βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ erst kommen, bei Matthäus aber 16, 28 wird nur gesagt: ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τȣ̃ ἀνθρώπȣ ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεȣ̃, was nicht ausschliesst, dass die βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ schon da ist. Ebenso heisst es Luk. 12 im Hinblick auf die zu erwartende Ankunft des Herrn (vgl. V. 35 f.) V. 32.: εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δȣ̃ναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν; 21, 31.: ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε, ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ (wofür bei Matthäus 24, 33 steht: ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις, wozu hier nicht ἡ βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ zu suppliren ist, sondern ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ, als das Hauptsubjekt der bisherigen Rede), 22, 18.: ȣ̓ μὴ πίω ἀπὸ τȣ̃ γεννήματος τῆς ἀμπέλȣ, ἕως ὅτȣ ἡ βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ ἔλθῃ (wogegen es auch hier wieder bei Matthäus 26, 29 heisst: ὅταν αὐτὸ πίω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τȣ̃ πατρός μου, so dass demnach nicht von einer erst kommenden βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ die Rede ist)[1]. Eine noch besonders hieher gehörende Stelle ist die freilich nach der gewöhnlichen Erklärung ganz anders genommene Stelle 17, 21—24. Sie darf nicht nur nicht als Beweis dafür genommen werden, dass Lukas das Gottesreich in die Innerlichkeit des Gemüths gesetzt habe, sondern nicht einmal das liegt in ihr, dass es schon in der Gegenwart da ist. Der Eintritt des Gottesreichs ist eine äussere Begebenheit, die aber, weil sie sich plötzlich entwickelt, der äussern Beobachtung entzogen ist, und die präsentische Form drückt, wie Ritschl richtig bemerkt hat[2], nur anschaulich die Ueberraschung aus, welche künftig durch den Eintritt des Gottesreichs hervorgerufen

---

1) Nur in dem Mustergebet Jesu heisst es auch bei Matthäus 6, 10.: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σȣ. Ritschl meint (S. 250), da die ursprüngliche Recension des Lukas lautet: πάτερ ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σȣ ἐφ' ἡμᾶς (καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς), ἐλθέτω ἡ βασιλεία σȣ, der Charakter der ersten Bitte bei Lukas, wodurch die Bitte um den Eintritt des göttlichen Reichs in die zweite Reihe gedrängt werde, hänge damit zusammen, dass der lucanische Jesus das göttliche Reich ausdrücklich erst bei seiner Wiederkunft eröffne.

2) A. a. O. S. 194.

werden soll. Die in der Zukunft zur Gegenwart werdende Anschauung wird in ihrer Unmittelbarkeit aufgefasst, wie diess auch durch *ἰδοὺ* bezeichnet ist. So erhalten die vorangehenden Worte V. 21 eine sehr nahe und natürliche Beziehung zu dem folgenden V. 24.: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀςραπὴ — ὕτως ἔςαι ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτῦ.* Es steht offenbar im Zusammenhang mit dieser Vorstellung von dem erst künftig bevorstehenden Eintritt der *βασιλεία τῦ θεῦ*, dass Lukas nicht nur von der Scene des feierlichen Einzugs Jesu in Jerusalem, welche in der Darstellung des Matthäus nur als der wirkliche Anfang der *βασιλεία τῦ θεῦ*, oder als die feierliche Eröffnung der schon eingetretenen *βασιλεία τῦ θεῦ* genommen werden kann, nicht nur nichts wissen will, sondern in der dafür aufgenommenen, die Erscheinung des Herrn erst in die weitere Zukunft hinausrückenden Parabel sogar ausdrücklichen Widerspruch dagegen zu erheben scheint. Zugleich ergiebt sich aber auch aus dieser so merkwürdigen Differenz zwischen den beiden Evangelisten, welches Interesse Lukas für seine Vorstellung von einer erst kommenden *βασιλεία τῦ θεῦ* hatte. Wäre sie als eine schon gekommene, und schon jetzt gegenwärtige anzusehen gewesen, so hätte dadurch das Judenthum, in dessen Mitte die *βασιλεία τῦ θεῦ* schon damals war, einen Vorzug gehabt, welchen der Pauliner ihm nicht gern zugestund. Lieber also, um Juden und Heiden in Beziehung auf das wirkliche Dasein der *βασιλεία θεῦ* einander gleichzustellen, spricht man überhaupt nicht davon, dass sie schon da ist, sondern nur davon, dass sie erst kommen wird. Es gilt also von ihr dasselbe, wie von der Parusie Christi, und wenn man nun schon so weit gekommen ist, dass man von der einen, wie von der andern blos so viel sagen kann, sie werde, wenn sie komme, mit Einem Male, plötzlich und überraschend kommen, so ist man über die jüdische Form, welche die Parusie Christi selbst noch in der Vorstellung des Apostels Paulus hat, schon hinweggekommen, und im Uebergang zu jener geistigern Form begriffen, welcher zufolge, wie wir diess im johanneïschen Evangelium sahen, die Parusie Christi und die *βασιλεία θεῦ* überhaupt nichts Künftiges, sondern etwas schon Gegenwärtiges, aber auch nichts in der Form der jüdischen Anschauung Gegenwärtiges sind.

Die beiden Hauptdifferenzen zwischen dem johanneïschen Evangelium und den synoptischen, auf welche hier Rücksicht genommen

werden musste, um unserem Evangelium seine Stellung zum johanneischen anzuweisen, haben bei dem letzteren die Folge gehabt, dass man ihm unmöglich einen rein historischen Charakter zuschreiben kann. Je weiter es sich von einem Evangelium entfernt, dessen historische Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen, nicht die gleiche Ursache vorhanden ist, desto nothwendiger ist es, die Lösung des stattfindenden Widerspruchs auf der andern Seite zu suchen, auf der Seite desjenigen Evangeliums, bei welchem überhaupt so Vieles darauf hinzuweisen scheint, dass es eine ideelle Tendenz verfolgt. Da nun das Lukas-Evangelium, wie gezeigt worden ist, in so Manchem, das zu seinem eigenthümlichen Charakter gehört, auf die Seite des johanneïschen Evangeliums sich hinüberneigt, so fragt sich, was in Ansehung solcher Punkte, in welchen es mit dem Matthäus-Evangelium nicht zusammenstimmt, von seiner historischen Glaubwürdigkeit zu halten ist?

Welche wichtige Stelle bei unserem Evangelisten die Erwählung und Aussendung der siebenzig Jünger einnimmt, wie bedeutend sie in seine Darstellung der evangelischen Geschichte eingreift, wie Vieles in der Anlage und Anordnung seines Evangeliums davon abhängt, ist ein Hauptpunkt der bisherigen Untersuchung. Wie haben wir nun aber über dieses Moment der evangelischen Geschichte vom Standpunkt der historischen Betrachtung aus zu urtheilen? Es ist nur Lukas, der von den Siebenzig weiss, und die neueren Kritiker und Interpreten, so weit sie die Sache genauer prüfen, und nicht voraus in blossen Voraussetzungen befangen sind, sind mit ziemlicher Einstimmigkeit der Ansicht, dass diese Angabe mehr als zweifelhaft ist, da sie ebenso sehr aller äussern Unterstützung, als der innern Wahrscheinlichkeit ermangele [1]). Die Frage kann daher nur sein, ob wir sie als eine Sage der urchristlichen Ueberlieferung anzusehen, oder vielleicht sogar nur auf die Rechnung unseres Evangelisten zu bringen haben. Wenn man aber im erstern Falle mit Strauss die Frage so stellt, ob ein solches durchgeführtes Halten an heilige Zahlen ein solches Fortspinnen des einmal durch die Zahl der Apostel dazu gegebenen Anfangs nicht ganz im Geiste der urchristlichen Sage sei,

1) Vgl. de Wette zu Luk. 10, 1 f. Einleit. in das N. T. S. 156. Strauss I, S. 631 f.

welche, sofern wir sie jüdisch gefärbt uns denken, den Schluss machte, wenn Jesus die zwölf Stämme in der Zahl seiner Apostel abgebildet habe, so werde er auch die siebenzig Aeltesten durch eine entsprechende Anzahl von Jüngern nachgebildet haben, oder sofern wir sie mehr paulinisch universalistisch darstellen, nicht umhin konnte, vorauszusetzen, dass Jesus neben der durch die Zahl der Apostel angedeuteten Beziehung seiner Sache auf das israelitische Volk zugleich durch die Auswahl von siebenzig Jüngern ihre weitere Bestimmung für alle Völker der Erde vorgebildet habe, so liegt schon in dieser mit Recht gemachten Unterscheidung ein Moment, das uns nicht erlaubt, bei der Annahme einer blossen Sage stehen zu bleiben. Im Kreise des ältesten Judenchristenthums konnte eine solche Sage unmöglich entstehen, die ältesten Judenchristen hatten ja an ihren zwölf Aposteln genug, und die universalistische Aufgabe des Christenthums, soweit sie sich derselben schon bewusst geworden waren, schien ihnen in jedem Falle nur durch die zwölf Apostel gelöst werden zu können, da ein über das Judenthum hinausgehendes, von ihm abgelöstes Christenthum noch ausserhalb ihres Gesichtskreises lag. Hätte Lukas die Sage von den Siebenzig aus der blossen Ueberlieferung genommen, so hätten sie in ihr gleich anfangs auch die Bestimmung haben müssen, die er ihnen giebt, sie werden ja aber bei ihm für einen über die Sphäre der Zwölf hinausliegenden Wirkungskreis bestimmt, für einen Auftrag, für welchen die Zwölf noch nicht befähigt zu sein schienen, und mit einer Instruktion versehen, welche Bestimmungen enthält, die für sie auf ihrem judenchristlichen Standpunkt gar nicht geeignet sein konnten. Nicht im judenchristlichen Kreise also, sondern nur im paulinischen wäre die Entstehung der Sage vorauszusetzen, wo sollen wir sie aber auch in dem letztern suchen? Nicht nur findet sich in den Schriften des Apostels Paulus, des Apostels, durch welchen doch erst das Princip dieser neuen Form des Christenthums zum klaren Bewusstsein kam und seine praktische Bedeutung erhielt, auch nicht die geringste Andeutung einer solchen Sage, sondern der Apostel selbst schliesst sogar die Möglichkeit derselben dadurch aus, dass er nicht auf diesem Wege, durch eine solche äussere Vermittlung, wie auch die der Siebenzig gewesen wäre, sondern unmittelbar durch Christus selbst sein Heidenapostelamt oder seinen Universalismus erhalten haben wollte. Auch im Kreise des

Apostels selbst also, in seiner unmittelbaren Umgebung, lässt sich die Entstehung einer solchen Sage nicht denken, sie könnte erst später entstanden sein, zu einer Zeit, in welcher sich nicht recht begreifen liesse, wie eine solche Sage noch den Charakter einer geschichtlich überlieferten Sage annehmen konnte. In der ganzen Erzählung von den siebenzig Jüngern, wie sie uns in unserem Evangelium erscheint, spricht sich ein so unverkennbar paulinisches Gepräge und Interesse aus, dass wir selbst in dem Falle, wenn ihr eine geschichtliche Tradition zu Grunde liegen sollte, doch zugleich annehmen müssten, sie sei von dem paulinischen Schriftsteller ganz für seine Zwecke verarbeitet worden. Welcher grosse Unterschied ist dann aber überhaupt noch, ob man in ihr etwas von ihm schon Vorgefundenes annimmt, oder sie als sein eigenes, von ihm in die evangelische Geschichte aufgenommenes Produkt betrachtet? Sie ist, wie wir sie auch nehmen mögen, ein unhistorisches Element, entstanden aus dem Bestreben, das paulinische Christenthum, das diese Siebenzig repräsentiren, auf einen dem irdischen Leben Jesu angehörenden, wenn auch erst nach der Berufung der Zwölf erfolgten, doch ihr ganz gleichartigen unmittelbaren Akt Jesu durch eine Vermittlung zurückzuführen, welche nicht im Sinne des Apostels sein konnte, aber einem Schriftsteller sehr nahe liegen musste, welcher, wenn er einmal von seinem paulinischen Standpunkt aus die evangelische Geschichte zum Gegenstand seiner Darstellung machte, es nicht unterlassen zu können glaubte, in ihr einen Anknüpfungspunkt für sein paulinisches Christenthum nachzuweisen. Da er nun aber doch nicht annehmen konnte, dass sein Apostel Paulus selbst einer dieser Siebenzig gewesen sei, und sich auch sonst nicht denken lässt, welche geschichtliche Beziehung sie zu ihm gehabt haben sollen, welche andere Bedeutung können diese Siebenzig für ihn gehabt haben, als eine bildliche, eine bildliche, typische Bedeutung derselben Art, wie die der ihre Bestimmung bezeichnenden Zahl ist? Da der Natur der Sache nach im öffentlichen Leben Jesu nichts eine unmittelbare Beziehung auf den Apostel Paulus selbst haben konnte, so sollte demnach wenigstens auf diese vorbildliche Weise sein apostolischer Beruf als ein von dem der Zwölf unterschiedener, nicht schon in ihm begriffener, demselben unabhängig gegenüberstehender im Kreise der evangelischen Geschichte seine Stelle finden. Bedenkt man nun aber weiter, welchen Einfluss

das von unserem Evangelisten neu aufgenommene Element hat, wie von diesem Punkte seine Darstellung der evangelischen Geschichte ganz darauf angelegt ist, die Zwölf in demselben Verhältniss in Schatten zu stellen, in welchem die Siebenzig in dem schönsten Lichte der apostolischen Wirksamkeit erscheinen sollen, welche Veränderungen für diesen Zweck mit der evangelischen Geschichte vorgenommen worden sind, wie er Erzählungen umgestellt, Aussprüche Jesu, welche bei Matthäus in einem ganz andern Zusammenhang stehen, bald dahin bald dorthin gesetzt hat, so ist es nicht möglich, dem Lukas-Evangelium denselben Grad urkundlicher historischer Glaubwürdigkeit zuzuschreiben, welcher dem Matthäus-Evangelium wenigstens relativ so lange zukommen muss, als wir nicht Ursache haben, ein seinen historischen Charakter auf gleiche Weise alterirendes Interesse der Darstellung vorauszusetzen. Welche Analogie das Lukas-Evangelium auch in dieser Beziehung mit dem johanneïschen hat, ist so von selbst klar. Ist auch in ihm der historische Stoff zu überwiegend, als dass es im Ganzen einen gleich ideellen Charakter, wie das johanneïsche, hätte erhalten können, so hat es doch manche Elemente in sich, welche mehr oder minder unhistorisch und dabei, wie die Erzählung von den Siebenzig, ideeller, bildlicher Natur sind. Während es Parabeln giebt, welche nicht blos eine allgemeine Wahrheit versinnlichen, sondern die konkreten Verhältnisse der Gegenwart in sich darstellen, wie die Parabel vom reichen Manne wenigstens am Schlusse, und die von dem vornehmen Manne 18, 12 f., giebt es auch geschichtliche Erzählungen, deren Geschichtliches nur die einkleidende bildliche Form einer bestimmten Idee zu sein scheint. In diesem Sinne möchte, wie schon früher bemerkt worden ist, namentlich die Erzählung von den beiden Schwestern, Maria und Martha zu nehmen sein (10, 38). Eben diese Erzählung zeigt zugleich am treffendsten die innere Verwandtschaft, welche unser Evangelium in solchen Zügen eines ideellen Charakters mit dem johanneïschen hat, in welchem, mit der ihm eigenen Vorliebe für diese mystische Symbolik, das von jenem nur Angedeutete in den sinnreichsten Darstellungen weiter ausgeführt ist. In dieselbe Kategorie möchte die Erzählung von der Sünderin, welche Jesum salbt, zu setzen sein (7, 36 f.). Ist sie nicht die bildliche Darstellung der ächt evangelischen Wahrheit, dass es einem bussfertigen, das Bedürfniss der Sündenvergebung tief in sich fühlenden, von Liebe

bewegten Gemüth nicht fehlen könne, durch den Glauben an Jesus die Vergehung der Sünden wirklich zu erlangen? Auch diese Erzählung hat ihre Parallele im johanneïschen Evangelium, in der Perikope von der Ehebrecherin. Nehmen wir noch dazu, wie so manche eingestreute einzelne Züge nur eine bildliche Bedeutung haben können (man vergl. z. B. 32. 33), und so manche Uebergänge auf Parabeln und Erzählungen nur zur einkleidenden Form dienen, so giebt auch diess einen Maasstab zur Beurtheilung des historischen Charakters unsers Evangeliums und ein weiteres Moment zur Begründung des allgemeinen Urtheils, dass ihm seine Stelle nur auf dem Uebergang von den synoptischen Evangelien zu den johanneïschen angewiesen werden kann.

3. Das kanonische Lukas-Evangelium.

Es bleibt uns nun, nachdem wir den Charakter des ursprünglichen Evangeliums kennen gelernt haben, noch übrig, zu untersuchen, wie es sich mit denjenigen Bestandtheilen des Lukas-Evangeliums verhält, welche ursprünglich nicht zu demselben gehörten, sondern erst durch die Hand eines Ueberarbeiters hinzukamen, und mit welchen zusammen das ursprüngliche Evangelium sodann erst zu unserem kanonischen Lukas-Evangelium geworden ist.

Der eigenthümliche schriftstellerische Charakter unseres Evangeliums ist von neueren Kritikern so bestimmt worden: es sei eine neutralisirende Zusammenstellung paulinischer und judaistischer Reden und Erzählungsstücke, eine Zusammenarbeitung, bei welcher die paulinischen Elemente als Grundstock des Evangeliums, die judaistischen als das Eingeschaltete und Hinzugefügte erscheinen: werde durch diese Nebeneinanderstellung und Verwebung heterogener Stoffe der paulinische Grundcharakter des Evangeliums einerseits verwischt und entfärbt, so werde er andererseits dadurch wieder in den Vordergrund gerückt, dass den Stücken entgegengesetzter Art grossentheils auf dem Wege der Ueberarbeitung und freien Umbildung oder durch beigefügte Modifikationen die specifisch judaistische Färbung genommen werde [1]). Kann so überhaupt die Kritik den so verschiedenartigen Charakter des Evangeliums nur durch die Annahme von

1) Schwegler Nachapost. Zeitalter II. S. 39.

Interpolationen und einer Ueberarbeitung erklären, so giebt nun erst die auf der Grundlage des marcionitischen Evangeliums möglich gewordene Scheidung der beiden Elemente des Evangeliums den Schlüssel zur Erklärung seines eigenthümlichen Charakters. Es enthält nicht nur Stücke sehr verschiedener, ganz entgegengesetzter Art, sondern es theilt sich selbst seinem ganzen Inhalt nach in zwei zu verschiedenen Zeiten entstandene, und von verschiedenen Verfassern herrührende Bestandtheile, und da es nun, wie schon gezeigt worden ist, in seiner ersten Anlage und in seinem Grundstamm wesentlich paulinisch ist, so folgt hieraus von selbst, dass die erst später hinzugekommenen Stücke um so mehr den entgegengesetzten Charakter an sich tragen, nur zeigt sich bald, dass wir auch bei dem zweiten Bearbeiter unseres Evangeliums keine rein judaistische Tendenz voraussetzen dürfen, sondern die durch ihn geschehene Verbindung judaistischer Stücke mit dem ursprünglichen Evangelium ist aus demselben irenischen Interesse hervorgegangen, welchem so manche Schriften unseres Kanons, insbesondere die mit unserem Evangelium so eng zusammengehörende Apostelgeschichte, ihre Entstehung zu verdanken hatten. Es ist also zwar der paulinische Grundstamm geblieben, aber es ist durch Weglassungen, Interpolationen, Abänderungen dem Ursprünglichen da und dort seine paulinische Spitze genommen, besonders da, wo das von Marcion gebrauchte Evangelium dem Häretiker gar zu günstig zu lauten schien; die grösste Concession wurde jedoch den Judaisten durch Aufnahme einer Vorgeschichte gemacht, welche Jesum durch seine Geburt und Abstammung, seine ganze Umgebung mit allen Merkmalen des jüdischen Messias vor Augen stellt.

Die beiden ersten Kapitel haben ein auffallend jüdisches, sogar alttestamentliches Gepräge, es kann daher kein Zweifel darüber sein, dass sie ganz im Kreise der jüdischen Anschauungsweise entstanden sind, mag sie der spätere Bearbeiter des Evangeliums als zusammenhängendes Ganzes schon vorgefunden, oder selbst erst verschiedene Stücke in diesen Zusammenhang gebracht haben. Der Eintritt des Messias in die Welt wird hier mit allem, was die jüdische Phantasie aufbieten konnte, ausgestattet, es sind durchaus jüdische Anschauungen und Ideen, die uns hier entgegentreten, und es ist das sichtbare Bestreben, diesem alttestamentlichen Vordergrund eine so viel mög-

lich breite Basis zu geben, und die auf ihm auftretenden Personen in das hellste Licht zu setzen. Am meisten contrastirt mit dem paulinischen Universalismus des ursprünglichen Evangeliums die specifisch jüdische Bestimmung, die dem Messias gegeben wird, wenn er als Sprössling des davidischen Geschlechts geschildert, und das von ihm ausgehende Heil als der an seinem Volke in Erfüllung gehende Segen der schon den Vätern des A. T. gegebenen Verheissungen gepriesen wird (1, 32. 33. 54 f. 68 f.). Hat ferner der Verfasser des ursprünglichen Evangeliums, um nur alles Jüdische auszuscheiden, selbst dem Täufer und Vorläufer keine Stelle in demselben eingeräumt, so war dagegen der zweite Bearbeiter um so angelegentlicher bemüht, schon die ersten Anfänge der Geschichte beider, des Messias und seines Vorläufers, so in einander zu verflechten, dass man in ihr nur die Einheit eines göttlichen Planes sehen kann. Schon diess, bemerkt Schwegler, deutet auf ein dogmatisches Interesse hin, wie nur ein Judenchrist es haben konnte, nicht minder die Genauigkeit, mit welcher die Erfüllung des Ritualgesetzes, die pünktliche Vollziehung der Beschneidung, die Darbringung der Erstlingsopfer erzählt und geschildert wird u. s. w. [1]); allein es ist diess nur der eine der beiden möglichen Fälle, sofern auch ein paulinischer Schriftsteller dieses judenchristliche Interesse sich aneignen, und wenigstens durch Aufnahme solcher Stücke für seine irenischen Zwecke dem Judenchristenthum diese Concession machen konnte. Paulinische Züge blicken daher selbst in diesem Theile des Evangeliums immer wieder durch. Die welthistorische Zeitbestimmung, durch welche der erste Verfasser den Auftritt Jesu bezeichnete, trug der zweite in Verbindung mit andern chronologischen Bestimmungen, die die gleiche Absicht haben, den Anfang der evangelischen Geschichte welthistorisch zu fixiren, auf den Auftritt des Täufers über. Offenbar passen aber diese grossentheils der Profangeschichte entnommenen Bestimmungen zu dem rein jüdischen Gepräge der Erzählungen, welchen sie beigegeben sind, nicht recht, und man kann darin, so wie in dem Censusgebot des Kaisers Augustus, das ein zu grosser Verstoss gegen Geschichte und Chronologie ist, um für sehr alt zu gelten, und auch zu unjüdisch aussieht, um für gleich ursprünglich mit dem übrigen Inhalt dieser

1) A. a. O. S. 56. Vgl. Schwegler a. a. O. S. 42. 69.

Stücke gehalten zu werden, nur die Fugen sehen, in welchen der zweite Verfasser diese judaisirenden Erzählungen in ein Evangelium einfügte, das schon in der chronologischen Bestimmung, mit welcher es begann, seinen nichtjüdischen Charakter ankündigte. Wie der ursprüngliche Verfasser Jesum im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius auftreten liess, so knüpfte ganz analog damit der zweite die Geburt Jesu an den, wie er meinte, schon damals unter August von dem Statthalter Syriens, Quirinius, gehaltenen Census an. Sehr bezeichnend für das Verfahren eines Schriftstellers, welcher auch Stücke judaisirenden Inhalts gern wieder in seinen paulinischen Universalismus umbiegt, ist das Geschlechtsregister Jesu, das er nicht blos von Abraham datirt, wie Matthäus, sondern bis zu Adam dem Stammvater des Menschengeschlechts, ja sogar bis zu Gott, der als gemeinsamer Vater aller Menschen, nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist (Röm. 3, 29), hinaufführt, wie man deutlich sieht, nur in der Absicht, die beiderseitigen Interessen, das judenchristliche und das heidenchristliche, zu combiniren. Wie für diese ersten Kapitel beides gleich charakteristisch ist, der judaisirende Inhalt mit einzelnen paulinischen Zügen, so verrathen sie auch nicht undeutlich die redigirende Hand des spätern Bearbeiters. Es hat bei Matthäus 4, 12 ganz das Aussehen einer ächt geschichtlichen Notiz, wenn er Jesum auf die Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers nach Galiläa hinweggehen lässt. Dem Ueberarbeiter des Lukas-Evangeliums mochte diese Notiz 4, 14 minder passend zu stehen scheinen, er reihte sie daher an das an, was das dritte Kapitel über die Wirksamkeit des Täufers enthielt, wobei ihn auch der Gedanke geleitet zu haben scheint, dass der von dem heiligen Geist erfüllte Messias durch ein solches Motiv, das man auch gar zu leicht von der ihm selbst drohenden Gefahr verstehen konnte, nicht wohl bestimmt werden konnte, sich nach Galiläa zu begehen. Er lässt ihn daher *ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος* nach Galiläa zurückkehren und seine öffentliche Wirksamkeit da beginnen, wo der Ruf von ihm sich bald überall hin verbreitete. Ist, wie de Wette bemerkt, die Taufe Jesu (3, 21. 22) nur summarisch und durchaus nicht im gewöhnlichen Evangelientone erzählt, so kann diess nur darin seinen Grund haben, dass der redigirende Ueberarbeiter hier, wie V. 19. 20, nur darauf bedacht war, solche Begebenheiten der evangelischen Geschichte, die

nicht fehlen durften, der Vollständigkeit wegen noch kurz aufzunehmen. Sie stehen daher ziemlich zusammenhangslos und isolirt, wie ja auch das folgende Geschlechtsregister Jesu an einem Orte, wo man es nicht gerade erwartet, mehr künstlich als natürlich, nur um zum Schlusse der Vorgeschichte auch diese eigentlich auf die Geburt Jesu sich beziehende Data noch nachzuholen, eingereiht ist. Ebenso sieht man die zusammenfügende, durch Zwischenbemerkungen nachhelfende Hand des redigirenden Bearbeiters in dem erst von demselben gemachten Zusatz 4, 16.: οὗ ἦν τεθραμμένος. Er findet sich an der Stelle, wo die anfangs noch fehlende Vorgeschichte in das ursprüngliche Evangelium übergeleitet werden musste, was der spätere Verfasser nicht ohne eine Umstellung der beiden, den eigentlichen Anfang des Evangeliums bildenden Erzählungen thun zu können glaubte. Jesus tritt ja in unserem jetzigen Evangelium nicht, wie in dem ursprünglichen, zuerst in Kapernaum und dann in Nazareth, sondern umgekehrt zuerst in Nazareth und dann in Kapernaum auf. Der zweite Verfasser glaubte hier wohl nur die ursprüngliche Ordnung herzustellen, indem er es für das Natürlichste hielt, dass Jesus an seinem bisherigen Aufenthaltsort, in Nazareth, wo er erzogen war, zuerst aufgetreten sei (wie er ja auch bei Matthäus 4, 13 erst Nazareth verlässt, um sich nach Kapernaum zu begeben). Es bestimmt ihn aber dabei ohne Zweifel auch noch eine andere Erwägung. Der erste Verfasser hat die von ihm erzählte Scene in Kapernaum vorangestellt, weil sie ihm den bedeutungsvollsten Eindruck von dem ersten Auftritt Jesu zu machen schien, für den zweiten hatte das in Nazareth Geschehene grössere Wichtigkeit, nicht blos, weil es die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in der Person Jesu zeigte (V. 21), sondern auch, weil es ihm Gelegenheit gab, einen Ausspruch Jesu in Anwendung zu bringen, welcher ihm hier besonders seine passende Stelle zu finden schien. Matthäus erzählt 13, 53.: Jesus habe, als er später einmal nach Nazareth kam, durch das Betragen der Nazarethaner gegen ihn sich zu dem Ausspruch veranlasst gesehen: οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Der Ueberarbeiter unseres Evangeliums lässt Jesum diesen Ausspruch schon damals thun, und zwar in Verbindung mit weiteren Worten, in welchen mit Hinweisung auf den Vorzug, welchen Elias und Elisa Heiden gegeben haben, die Zurücksetzung der Juden gegen die Hei-

den in Betreff des Evangeliums ausgesprochen ist. Wäre der Sinn der angeführten Beispiele nur so zu bestimmen, wie ihn de Wette angiebt: Die prophetische Wirksamkeit habe sich von dem Nahen ab- und dem Fernen zugewendet, und so auch die Wirksamkeit Jesu von Nazareth nach Kapernaum, so würde dieser Sinn schon wegen der geringen Entfernung Kapernaums von Nazareth nicht sehr passen, aber es wäre dabei auch ganz übersehen, dass sowohl die Wittwe zu Sarepta als der Syrer Naeman Nichtjuden waren. Diess kann in einem Evangelium, in welchem der Gegensatz der Juden und Heiden eine so grosse Bedeutung hat, nicht für zufällig gehalten werden. Wenn daher auch in dem aus Matth. 13, 53 genommenen Ausspruch *πατρὶς* zunächst Nazareth als Vaterstadt Jesu ist, so nimmt doch der Evangelist die *πατρὶς* zugleich in einer weitern Bedeutung, um das von den Nazarethanern Geschehene als ein Vorbild dessen zu betrachten, was Jesus überhaupt von seinen Volksgenossen zu erwarten hatte. Zwar scheint der Ausspruch V. 24 durch das Vorangehende nicht genug motivirt, aber die Nazarethaner bestätigen um so mehr durch ihr nachfolgendes Benehmen die in jenem Ausspruch liegende Voraussetzung. Indem sie Jesum von sich stossen und vertreiben, tragen sie selbst die Schuld, dass er von ihnen und überhaupt seinen Volksgenossen hinweg, wie in den angeführten alttestamentlichen Stellen gesagt ist, zu den Heiden sich wendet. Was also derselbe Schriftsteller, als Verfasser der Apostelgeschichte, zum Hauptmoment seiner Apologie des Apostels macht, dass er immer nur in Folge seiner Verstossung von den Juden, und ihrer Verwerfung des Evangeliums es den Heiden verkündigt habe, diess hat seinen Vorgang schon in der Geschichte Jesu selbst. Schon Jesus hat also diese den Juden zu einem so grossen Vorwurf gereichende Erfahrung an sich selbst gemacht, es ist diess der eigentliche Sinn des bekannten Ausspruchs Jesu: *ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ.* Der Ueberarbeiter des Evangeliums hätte demnach nur bestimmter hervorgehoben, was an sich schon in der Darstellung des ursprünglichen Evangeliums lag, sofern es Jesum schon 9, 51 von dem so unempfänglichen Galiläa zu dem empfänglicheren Samarien sich wenden lässt, dass diese von den Juden zu den Heiden übergehende Verkündigung des Evangeliums ihre Ursache in dem eigenen Verhalten der Juden hat, dass sie somit, wenn sie darin nur eine sie beein-

trächtigende Bevorzugung der Heiden sehen wollen, die Schuld hievon nur sich selbst beizumessen haben.

Schon aus den ersten Kapiteln unsers kanonischen Evangeliums lässt sich auf diese Weise ersehen, in welchem Verhältniss seine spätere jetzige Form zu der ursprünglichen steht. Um die weitern darauf sich beziehenden Stellen unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, können wir sie auf folgende Weise classificiren. Es giebt 1) Stellen, in welchen sich eine antimarcionitische Tendenz kaum verkennen lässt; 2) solche, in welchen paulinische Ideen besonders deutlich ausgesprochen sind; 3) aber auch Stellen entgegengesetzter Art, judaisirende, die der Ueberarbeiter nur in der Absicht aufgenommen haben kann, um die beiderseitigen Interessen so viel möglich gegen einander auszugleichen; 4) solche, aus welchen eine Beziehung auf die späteren Parteiverhältnisse hervorzublicken scheint; 5) solche, welche blos aus Rücksicht auf die Vollständigkeit der Darstellung der evangelischen Geschichte noch hinzugekommen sind.

1) Dass es Stellen mit einer antimarcionitischen Tendenz giebt, kann nicht befremden. Denn wenn auch das ursprüngliche Evangelium keineswegs ein marcionitisches war, so dass es als ein häretisches erst hätte katholisirt werden müssen, so hatte es doch eine antijüdische Tendenz, in welcher es mit dem Marcionitismus nahe genug zusammentraf, und enthielt manche Stellen, welche von den Marcioniten zur Empfehlung ihrer Lehre sehr gut gebraucht werden konnten. Da nun überdiess Marcion sich ausschliesslich an den Apostel Paulus hielt, seine Auktorität allein als die ächt apostolische geltend machte, so musste es sehr im Interesse des spätern paulinischen Bearbeiters liegen, der seinem Evangelium nachtheiligen Meinung zu begegnen, dass Paulinismus und Marcionitismus in einer so nahen Verwandtschaft mit einander stehen, und es war daher sehr natürlich, dass er Stellen änderte, welche den Marcioniten eine bequeme Handhabe für ihre Polemik darboten. Ritschl hat daher mit Recht die Abänderung einiger Stellen, in welchen unser jetziger Text anders lautet, als der ursprüngliche, aus einer antimarcionitischen Tendenz erklärt. Unter den von Ritschl dahin gerechneten Stellen sind es wenigstens drei, bei welchen diese Annahme keinem Zweifel unterliegen kann. Kap. 8, 20 sind die Worte Jesu: τίς ἡ μήτηρ μȣ καὶ τίνες οἱ ἀδελφοί μȣ; weggelassen worden. Da dieselben Worte

Digitized by Google

Matth. 12, 46 unangefochten stehen geblieben sind, so kann ihre Weglassung aus unserem Evangelium ihren Grund nur darin haben, dass die desselben sich bedienenden Marcioniten aus dieser Stelle gerade ihre doketische Lehre von der Person Christi zu beweisen suchten. Kap. 10. V. 22 ist die ursprüngliche, sicher bezeugte Lesart: ὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς u. s. w. erst in die jetzige abgeändert worden, um den Gnostikern, namentlich den Marcioniten, den Beweis zu nehmen, welchen sie aus jenen Worten, und besonders aus dem Aorist ἔγνω für ihre Lehre vom unbekannten Gott zu führen pflegten [1]). Die Stelle 16, 17 konnte, wie Ritschl bemerkt, im Zusammenhang mit V. 16 von den Marcioniten sehr gut für die von ihnen behauptete Trennung des Gesetzes und des Evangeliums benützt werden. Um sie unschädlich zu machen, substituirte der kirchlich gesinnte Ueberarbeiter statt λόγων μυ, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, das Wort νόμυ, um so mehr, da er nach Matth. 5, 18 nur das Ursprüngliche zu restituiren glauben konnte. Minder bedeutend sind die Stellen 10, 21 mit dem Zusatz καὶ τῆς γῆς, 20, 35 mit der Auslassung ὑπὸ τῦ θεῦ, nach καταξιωθέντες, und 24, 25 mit der Umänderung der Worte ἐλάλησεν ὑμῖν in ἐλάλησαν οἱ προφῆται u. s. w. [2]).

2) Stellen der zweiten Art sind theils solche, in welchen die paulinische Lehre von dem Bedürfniss der Vergebung, der Verdienstlosigkeit der Werke u. s. w. enthalten ist, wie in der Parabel vom verlornen Sohn, und 17, 7—10, theils solche, in welchen den Juden die Schuld ihres Unglaubens vorgehalten, und der den Heiden vor ihnen gegebene Vorzug dadurch motivirt wird. Dahin gehören Stellen, wie 13, 28—30, wo der die Ausschliessung der Juden betreffende Zusatz zwar aus Matth. 8, 11. 12. 20, 16 genommen ist, aber so, dass die Combination eine deutliche antithetische Beziehung hat, ferner: 13, 1—9. 13, 34. 35. 19, 41—44. Die Zerstörung Jerusalems ist in diesen Stellen deutlich als eine Strafe für den Unglauben der Juden dargestellt. Wenn in der ersten Stelle 13, 1—9 Jesus gleich jenen Galiläern, die achtzehen, auf welche der Thurm in Siloah fiel, nicht für schuldiger gehalten wissen will, als die sämmtlichen übrigen

---

1) Vergl. Schwegler Nachapostol. Zeitalter I. S. 255.

2) Ritschl a. a. O. S. 281.

Bewohner Jerusalems, so geschieht diess nur darum, weil sie alle die gleiche Schuld des Unglaubens tragen, in Folge dessen sie nur um so gewisser der verdienten Strafe anheimfallen, je länger ihnen noch Frist zu ihrer Bekehrung gelassen wird. Der endlich nach so langer Unfruchtbarkeit abgehauene Feigenbaum ist ein Bild des jüdischen Volks, und jener Schuld, an welche der Apostel Paulus immer wieder erinnert, wenn er Juden und Heiden in Beziehung auf das Reich Gottes einander gegenüberstellt.

3) Unter den Stellen der dritten Klasse ist die bei weitem bedeutendste die schon besprochene Vorgeschichte, am nächsten steht ihr die Erzählung vom Einzuge Jesu in Jerusalem, bei deren Aufnahme der zweite Verfasser des Evangeliums das antijüdische Interesse, das den ersten bestimmte, sie wegzulassen, ganz unbeachtet gelassen hat. Er nahm sie auf, weil er nicht das gleiche Bedenken hatte, Jesum ganz in der Gestalt des jüdischen Messias auftreten zu lassen; es sollte den Juden die ihnen dadurch gewordene Auszeichnung unverkürzt gelassen werden, es fiel ja von ihr nur eine um so grössere Schuld auf sie zurück. In dieselbe Kategorie würden ferner nach Ritschl's Behauptung alle diejenigen Stellen gehören, in welchen die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen nachgewiesen wird. Ritschl bemerkt aus Veranlassung der Stelle 18, 31—34.: in dem ganzen Theile des Lukas von Kap. 4—23. finde sich die Formel *πληρωθῆναι τὴν γραφὴν*, oder Aehnliches, nur in folgenden Stellen: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* 4, 21.; *ἔτι τῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ τὸ καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* 22, 37.; *ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσι, τῦ τελεσθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα* 21, 22. Diese Citationsformeln gehören aber sämmtlich solchen Stellen an, deren Ursprünglichkeit aus andern Gründen mehr als zweifelhaft sei. Marcions Evangelium habe zwar der Berufungen auf das A. T. nicht entbehrt (man vergl. 6, 3. 7, 27. 20, 41—44.), aber diese bestimmte Formel finde sich nur in jenen Abschnitten, sie erscheine daher als die schriftstellerische Manier des Ueberarbeiters [1]). Auch die Stellen, in welchen sie sich neben 18, 31—34. noch weiter findet 24, 27. und V. 32 (*καὶ ὡς διήνοιγε τὰς γραφὰς*), und V. 44—46. bringt Ritschl auf die

1) Ritschl a. a. O. S. 118.

Rechnung des Ueberarheiters. Allein es ist diess ein zweifelhafter Punkt. Es wäre für das Evangelium in seiner ursprünglichen und spätern Form sehr charakteristisch, wenn die Stelle K. 4. anfangs blos so geheissen hätte, wie Ritschl mit Hahn annimmt: V. 16. *καὶ ἦλθεν εἰς τὴν Ναζαρὲτ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν συναγωγήν.* V. 20. *καὶ ἐκάθισεν καὶ πάντων ἐν τῇ συναγωγῇ οἱ ὀφθαλμοὶ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.* V. 21. *καὶ ἤρξατο λέγειν πρὸς αὐτούς.* Sodann V. 22. 23. 28—30. Es ist diess jedoch eine blosse, durch Tertullian's Stillschweigen nicht zureichend begründete Conjectur. Sehr bedeutsam ist allerdings, dass 24, 25. der Ueberarbeiter statt des Ursprünglichen *ἐλάλησεν ὑμῖν* (ebenso wie V. 6.) geändert hat: *ἐλάλησαν οἱ προφῆται,* woraus zu schliessen ist, dass ihm an der Nachweisung solcher prophetischen Stellen viel gelegen war, allein es ist gleichfalls blosse Conjektur, dass jene Stellen Interpolationen sind. Ebenso verhält es sich mit 9, 31., wo die Bemerkung, dass die Männer des A. T. in der Verklärung mit Jesu über seinen Ausgang zu Jerusalem gesprochen haben, auch nur interpolirt sein soll, ohne dass sich diess sicher genug annehmen lässt.

4) Die Stellen der vierten Klasse lassen sich im Grunde mit denen der zweiten zusammennehmen, doch verdient eine Parabel hier besonders hervorgehoben zu werden, die ein zu anschauliches Bild der spätern Parteiverhältnisse zu geben scheint, als dass sie in Eine Kategorie mit jenen andern Stellen gesetzt werden kann. Die Parabel vom verlorenen Sohn bezieht sich nach der Deutung, die ihr neuestens ebenso treffend als scharfsinnig gegeben worden ist [1]), auf die Juden und Heiden in ihrem Verhältniss zum messianischen Reich. Der jüngere, sich so weit von Hause verirrende, sein Erbtheil in Wollust verprassende, dann aber, nachdem er in seinem Elend selbst mit der Nahrung der Schweine seinen Hunger gestillt, in demüthiger Reue und mit der Selbstanklage, gegen den Himmel gesündigt zu haben, und nicht mehr würdig zu sein, sein Sohn zu heissen, zum Vater zurückkehrende Sohn stellt die Heidenwelt in sich dar. Der ältere erstgeborene, welcher immer zu Hause bleibt, und sich rühmt, schon so lange dem Vater gedient und keines seiner Gebote übertre-

1) Zuerst von Zeller Theol. Jahrb. 1845. S. 81 f. Vgl. Schwegler Nachapost. Zeitalter. 2. S. 47 f. Ritschl a. a. O. S. 282 f.

ten zu haben, ist ein ebenso treffendes Bild des jüdischen Volks. Schon solche Züge passen sehr gut für die der Parabel gegebene Deutung, was aber für die Parabel ganz besonders charakteristisch ist, und so klar die Verhältnisse der spätern Zeit vor Augen stellt, ist die neidische, scheelsüchtige Gesinnung, welche der ältere Bruder gegen den, wie er klagt, von dem Vater bevorzugten jüngern an den Tag legt. Wer sieht hier nicht das aus dem Römerbrief bekannte Benehmen der Judenchristen gegen die Heidenchristen und das paulinische Christenthum? Wie der ältere Bruder grollend über die freudige Aufnahme des aus seiner Verirrung Zurückgekommenen sich fern hält, und an dem bereiteten Freudenmahle keinen Antheil nehmen will, so wollten die Judenchristen von einer brüderlichen Gemeinschaft mit den Heidenchristen nichts wissen, weil sie in ihrer Aufnahme in das messianische Reich, welche auch hier wie sonst (man vgl. z. B. Luk. 13, 29.) unter dem Bilde eines Festmahls dargestellt wird, eine Uebervortheilung durch die Heidenchristen, eine Verkürzung in den ihnen von Alters her zukommenden Rechten sehen zu müssen glaubten. Es ist hier nicht blos von Heiden und Juden, ihrem Glauben und Unglauben, der gnädigen Aufnahme der Einen und der Verstossung der Andern die Rede, sondern von Heidenchristen und Judenchristen, als zwei gleichberechtigten Genossen des messianischen Reichs. Der eine ist schon von Anfang an im Besitz und Genuss aller Rechte des väterlichen Hauses, es darf ihm nicht erst etwas ertheilt werden, was er nicht zuvor schon hätte, der Andere hat zwar an sich gleichfalls dieselben Rechte, wie ja Gott nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist (Röm. 3, 29.), aber er muss in sie erst wieder aufgenommen werden, nur um so grössere Bedeutung hat jedoch seine Wiederaufnahme. In der Bereitwilligkeit, mit welcher der jüngere Sohn voll Reue und Demuth zum Vater zurückkehrt und in der Freude, mit welcher der Vater ihn aufnimmt, tritt uns das Heidenchristenthum im vollen Bewusstsein seiner schon erlangten Bedeutung entgegen, um so mehr musste aber auch den paulinischen Christen daran gelegen sein, dem Riss zu begegnen, welcher durch das misstrauische und missgünstige Benehmen der Judenchristen in die erst sich bildende Gemeinschaft zu kommen drohte. Diess war das Bestreben des Apostels im Römerbrief, er suchte die Judenchristen über ihre ganze Stellung zu den Heidenchristen sowohl, als zum mes-

sianischen Reich überhaupt zu belehren, und sie davon zu überzeugen, wie wenig sie Ursache haben, die Aufnahme der Heidenchristen als ein an ihnen begangenes Unrecht anzusehen. Dasselbe Interesse musste man in der Folge haben; nur wenn die gleiche Berechtigung beider Theile anerkannt war, konnten beide zur Einheit einer kirchlichen Gemeinschaft sich zusammenschliessen. Auf die Gleichstellung beider Theile, darauf, jedem von beiden so viel möglich zuzugestehen, was er von dem andern mit Recht verlangen konnte, zielten jene irenischen, conciliatorischen Bestrebungen hin, wie wir sie besonders aus der unserm Evangelium so nahe verwandten Apostelgeschichte kennen. In welchem anderen Sinne kann es daher genommen werden, wenn der Vater in der Parabel den über seine vermeintliche Zurücksetzung unzufriedenen Sohn mit den Worten beruhigt: *τέκνον σὺ πάντοτε μετ' ἐμῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν· εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι δεῖ, ὅτι ὁ ἀδελφός συ ὗτος νεκρὸς ἦν, καὶ ἀνέζησε, καὶ ἀπολωλὼς ἦν, καὶ εὑρέθη*, in welchen Worten zugleich paulinisch die Bekehrung des Sünders als die Wiederbelebung eines Todten aufgefasst ist (Röm. 6, 13.). Alle diese Züge haben, mit den Verhältnissen der spätern Zeit zusammengehalten, eine so concrete Wahrheit, dass die Parabel, wenigstens in der Form, in welcher wir sie hier haben, nur aus ihnen hervorgegangen sein kann [1]). Die Parabel bei Matthäus (21, 28—31.) von den beiden Söhnen eines Vaters, von welchen der eine im Wort ungehorsam, in der That gehorsam, der Andere im Wort gehorsam, in der That aber ungehorsam ist, lässt sich mit der unsrigen nicht vergleichen, da sie gerade den die Judenchristen betreffenden charakteristischen Zug nicht enthält, und der den Zöllnern und Huren vor den gesetzeseifrigen Pharisäern gegebene Vorzug, auf das Verhältniss der Heiden und Juden bezogen, nur dieselbe Verstossung der Letztern aussagt, von welcher auch sonst die Rede ist. Zwei ungleiche Söhne eines Vaters, wie sie beide Parabeln haben, sind ein sehr natürliches Bild für die beiden in Beziehung auf das Reich Gottes einander gegenüberstehenden Religionsparteien. Ein nicht unpassendes Bild der-

1) Angeknüpft ist sie freilich an den Gegensatz der Zöllner und Pharisäer 15, 1. Diess beweist jedoch nichts gegen ihre weitere Beziehung. Vgl. Zeller a. a. O. S. 82.

selben Art könnten die beiden mit Jesu gekreuzigten, aber so verschieden gegen ihn sich benehmenden Schächer sein. Auch sie sind auf eine einleuchtende Weise von dem Verhältniss gedeutet worden, in das sich die Juden und Heiden zur Predigt vom gekreuzigten Messias setzten [1]). Da sie in jedem Falle nur darauf, nicht aber auf das Verhältniss der Judenchristen und Heidenchristen bezogen werden können, so nimmt die Parabel vom verlorenen Sohn unter den interpolirten, somit auch einer erst spätern Zeit angehörenden Abschnitten unsers Evangeliums eine um so bemerkenswerthere Stelle ein.

5) Es bleibt uns nun noch eine ziemliche Zahl von Stellen übrig, welche blos aus Rücksicht auf die Vollständigkeit der geschichtlichen Erzählung aufgenommen worden sein können. Da alle diese Interpolationen mehr oder minder mit Stellen des Matthäus übereinstimmen, so hat Ritschl sie so klassificirt: 1) solche, bei welchen eine wörtliche Uebereinstimmung stattfindet: Luk. 10, 13—15. (Matth. 11, 21—23.) Luk. 13, 34. 35. (Matth. 23, 37—39.) Luk. 7, 31—35. (Matth. 11, 16—19.); 2) solche, welche wie Ueberarbeitungen von Stellen des Matthäus aussehen, bei welchen aber die Annahme unsicher werde, dass Matthäus die Quelle einer Reihe von Interpolationen des Lukas sei, Luk. 7, 29. 30. (Matth. 21, 32.) Luk. 11, 48—51. (Matth. 23, 30—36.) Luk. 21, 21. 22. (Matth. 24, 16.) Luk. 22, 24—30. (Matth. 20, 25—28. 19, 28.); 3) solche, bei welchen man die Annahme, dass die Interpolationen aus dem Matthäus-Evangelium in seiner jetzigen Gestalt herstammen, fallen lassen müsse: Luk. 4, 38. 39. (Matth. 8, 14. 15.) Luk. 11, 29—32. (Matth. 12, 39—42.) Luk. 11, 42. (Matth. 23, 33.) Luk. 12, 6. 7. (Matth. 10, 29—31.) Luk. 12, 33. 34. (Matth. 6, 19—21.) Luk. 18, 31—34.) (Matth. 20, 17—19.) Luk. 19, 29—38. (Matth. 21, 1—9.) Luk. 19, 45. 46. (Matth. 21, 12. 13.) Luk. 20, 9—18. (Matth. 21, 33—44.) Luk. 20, 37. 38. (Matth. 22, 31. 32.) Luk. 22, 49—51. (Matth. 26, 51—54.) [2]). Ich kann hier Ritschl nicht beistimmen, und bin vielmehr der Ansicht, dass wir vollkommen berechtigt sind, das Abhängigkeitsverhältniss von Matthäus, das sich schon bei dem ursprünglichen Evangelium nicht verkennen lässt, auch auf die Stellen auszu-

1) Man vgl. Schwegler a. a. O. S. 50 f.
2) A. a. O. S. 288 f.

dehnen, welche in unserem kanonischen Lukas noch als Interpolationen hinzugekommen sind. Wenn, wie Ritschl sagt, nicht einzusehen sein soll, zu welchem Zwecke der Interpolator die Veränderung von matthäischen Stellen vorgenommen habe, die sich durch verständigen Zusammenhang so bedeutend vor den parallelen Stellen des Lukas auszeichnen, so ist dagegen zu bemerken, dass ihm, auch wenn er an Matthäus sich hielt, doch zugleich daran gelegen sein musste, ihm nicht zu wörtlich zu folgen, und dass es die ganze Anlage seines Evangeliums so mit sich brachte, dass die aus Matthäus genommenen Stellen in einen andern Zusammenhang zu stehen kamen. Ritschl stützt jedoch seine Behauptung auf zwei Fälle, in welchen sich die Darstellung des Lukas vor den parallelen Abschnitten des Matthäus sogar auszeichnen soll. In dem Redestück über das Zeichen des Jonas (Luk. 11, 29—32.) werde bei Lukas der Vergleichungspunkt zwischen Jonas und Jesus, an welchem das Verständniss des Ganzen hänge, offenbar richtig angegeben: *καθὼς ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευΐταις, ὕτως ἔςαι καὶ ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ τῇ γενεᾷ ταύτῃ*, während bei Matthäus dieser Punkt nicht nur nicht besonders hervorgehoben werde, sondern zwischen die Ankündigung eines Zeichens, wie Jonas war, und die mit Lukas übereinstimmende Folgerung, dass die Nineviten und die Königin aus Mittag diess Geschlecht verurtheilen werden, bei Matthäus 12, 40. die hier ganz fremdartige und gezwungene Deutung trete: *ὥσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τῦ κήτυς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, ὕτως ἔςαι ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.* Ist aber diese Deutung eine so fremdartige und gezwungene? Auch Strauss behauptet, Jesus habe die Pharisäer auf das *σημεῖον Ἰωνᾶ* nur in dem Sinn verwiesen, in welchem es Lukas ihn erklären lasse, dass, wie Jonas selbst, seine blosse Gegenwart und seine Busspredigt, ohne Wunder, den Nineviten als göttliches Zeichen genügt habe, so auch seine Zeitgenossen, statt nach Wunderzeichen zu haschen, sich an seiner Person und Predigt genügen lassen sollen. Diese Auffassung sei die einzige, dem Zusammenhang der Rede Jesu auch bei Matthäus angemessene. Allein in diesem Falle sollte Jesus schlechthin sagen, es werde ihnen gar kein Zeichen gegeben werden (wie es auch ursprünglich bei Lukas so hiess, da die Worte: *εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, τῦ προφήτυ*, schon

zur Interpolation gehören), nicht aber von einem anderen Zeichen reden, denn ein σημεῖον in dem Sinne, in welchem hier von einem σημεῖον die Rede ist, war die blosse Gegenwart und Predigt des Jonas nicht. Zu einem σημεῖον gehört noch etwas mehr. Man kann auch nicht sagen, dass es bei Jonas auch nach dem Ausdruck des Matthäus lediglich sein κήρυγμα war, auf welches hin die Niniviten Busse gethan haben, da nichts natürlicher ist, als die Voraussetzung, dass die Wirkung des κήρυγμα durch das σημεῖον verstärkt worden ist. Bedenkt man nun weiter, dass sowohl bei Matthäus als bei Lukas ausdrücklich Futura stehen (σημεῖον ȣ̓ δοθήσεται u. s. w. Matth. 12, 39. ȣ̔́τως ἔςαι καὶ ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ τῇ γενεᾷ ταύτῃ, Luk. 11, 30.), und die Deutung dieser Futura, wenn man sie darin begründet finden will, dass, als Jesus diese Worte sprach, seine Erscheinung noch nicht vollendet war, sondern manche Momente derselben noch in der Zukunft lagen, eine nicht sehr natürliche ist, indem man in diesem Fall weit eher das Präsens erwarten sollte, so hat man nur die Wahl entweder anzunehmen, dass die ursprünglichen Worte Jesu überhaupt nichts weiter enthielten, als die Verweigerung des Zeichens, wie es bei Lukas ursprünglich blos hiess: σημεῖον ȣ̓ δοθήσεται, Luk. 11, 29., oder wenn jene Worte nicht blos darauf beschränkt blieben, sondern einen weiteren Zusatz über das Zeichen des Jonas erhielten, unter demselben nichts anders verstanden werden kann, als eben das, was die Stelle bei Matthäus enthält. Was ist denn auch natürlicher, als dass, sobald einmal in einem angeblichen Ausspruch Jesu von dem Zeichen des Propheten Jonas in Beziehung auf seine Person die Rede war, dabei an nichts anders gedacht wurde, als an die Aehnlichkeit, welche der Tod und die Auferstehung Jesu mit dem Schicksal des Propheten Jonas hatte? Wie hätte, nachdem einmal Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung eine so nahe Beziehung zu dem Propheten Jonas erhalten hatte, die evangelische Tradition das Zeichen des Propheten Jonas anders als in jenem concreten Sinne nehmen können? Glaubte demnach der Interpolator die Stelle des ursprünglichen Evangeliums nicht so belassen zu dürfen, wie er sie vorfand Luk. 11, 29.: ἡ γενεὰ αὕτη πονηρά ἐςι· σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον ȣ̓ δοθήσεται, wollte er dabei auch noch das Zeichen des Jonas erwähnen, so giebt er uns hier gewiss nicht die ursprüngliche Form der Rede Jesu, sondern er

vervollständigt sein Evangelium nur aus dem des Matthäus, indem er den Worten Jesu, wie sie ursprünglich bei Lukas lauten, nun auch die eigene Wendung gab, die sie bei Matthäus durch die Verwandlung der absoluten Negation in die bedingte des εἰ μὴ τὸ σημεῖον τοῦ Ἰωνᾶ erhalten hatten, dass er aber nicht auch die von Matthäus dazu gegebene Erläuterung aufnahm, erklärt sich schon aus der von ihm auch sonst befolgten abkürzenden Manier, noch mehr aber daraus, dass er eine solche Explikation für sehr überflüssig halten musste, wenn er an sich mit dem Zeichen des Jonas keine andere Vorstellung verband, als eben die, die man nach Matthäus von ihm haben musste. Man ist demnach auf keine Weise berechtigt, bei dem Redestück über das Zeichen des Jonas eine andere Quelle bei unserem Evangelisten vorauszusetzen, als dieselbe, aus welcher er sonst in so vielen andern Stellen geschöpft hat. Ebenso wenig ist diess bei der andern Stelle der Fall, auf welche sich Ritschl beruft. Auch in der Geschichte des Einzugs in Jerusalem soll der Vorzug auf der Seite der Darstellung des Lukas (19, 29 f.) sein, da er die Notiz, zu welcher sich Matthäus (21, 7.) durch eine zu wörtliche Anwendung der Prophetenstelle verführen lasse, dass Jesus auf zwei Eseln geritten, nicht erzähle. Ist es ein Vorzug, eine an sich undenkbare Sache auf denkbare Weise zu erzählen, so gebührt unstreitig dem Lukas hier dieser Vorzug vor Matthäus, eine ganz andere Frage aber ist, ob desswegen seiner Darstellung auch der Vorzug der Priorität zuzuerkennen ist. Was der erste Berichterstatter in unbefangener Naivetät erzählt, kann der zweite so oft nicht so unbedenklich hinnehmen; es sieht ganz einer erst auf dem Wege der Reflexion gemachten Berichtigung gleich, dass Lukas Jesum nicht auf zwei Eseln, wie Matthäus, sondern nur auf Einem seinen Einzug in Jerusalem halten lässt. Freilich kann er der Natur der Sache nach den Einzug nur auf Einem Esel gehalten haben, aber es ist ja auch noch ein dritter Fall möglich, dass es sich mit dem Einzug überhaupt nicht so verhielt, weder wie ihn Matthäus noch wie ihn Lukas erzählt. Stellt der eine Bericht die Sache auf eine an sich undenkbare Weise dar, sieht dagegen der zweite, bei welchem nicht dieselbe Undenkbarkeit stattfindet, einer erst nachher gemachten Berichtigung gleich, so folgt hieraus nur, dass wir überhaupt nicht wissen, wie sich die beiden Darstellungen in diesem Punkte zur Wirklichkeit der Sache selbst verhalten. Dass endlich

der Interpolator, wenn er die Parabel Luk. 20, 9 — 18. aus Matth. 21, 33 — 44. entlehnt, nicht daraus den den Heiden günstigen Vers 43. *διὰ τῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ βασιλεία τῦ θεῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιῦντι τὺς καρπὺς αὐτῆς,* mit herübergenommen, kann man mit Ritschl auffallend finden, wer wird aber behaupten wollen, dass er diesen Vers, der ja für den Zusammenhang keineswegs nothwendig ist, dessen Weglassung das Bild vom Stein eher conciser macht, nur auf die Auktorität einer andern Quelle hin, welche ihn nicht hatte, übergehen konnte? Er konnte ihm ja auch schon für den irenischen Zweck. welchen er hatte, zu stark zu lauten scheinen.

Aus der Vergleichung der sämmtlichen Stellen, welche das Lukasevangelium erst durch die Hand seines Ueberarbeiters erhalten hat, ergiebt sich uns demnach nur das Resultat, dass er zwar in der Vorgeschichte, und in einigen andern Abschnitten, wie namentlich in der Parabel vom verlorenen Sohn und in der Erzählung 13, 1 — 9. eigene Quellen benützt, im Uebrigen aber an das Matthäusevangelium sich gehalten hat. Mag man nun auch verschiedene Schichten von Bearbeitungen des Matthäusevangeliums unterscheiden zu müssen glauben, so ist doch kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass er es nicht schon in seiner jetzigen Form vor sich gehabt habe.

Uebrig ist uns nun nur noch das Proömium des Evangeliums, das, wie sich von selbst versteht, nur von der letzten Hand, die an unsérm Evangelium gearbeitet hat, hinzugekommen sein kann. Es kann daher auch nur als eine vom Standpunkt des Ueberarbeiters aus gegebene Erklärung genommen werden, was in dem Proömium über die Absicht und Idee der auf dasselbe folgenden Darstellung der evangelischen Geschichte gesagt ist. Mit Recht ist nun aber zu erwarten, dass, wenn unsere bisherige Untersuchung durch die kritische Scheidung der verschiedenen Bestandtheile, in welche das Evangelium zerfällt, der Entstehungsgeschichte desselben genauer und richtiger, als bisher geschehen ist, auf den Grund gesehen hat, auch der Inhalt und Zweck des Proömiums in ein helleres Licht gesetzt werden muss. Es sollte wirklich in ihm nichts anders ausgesprochen sein, als was die kritische Betrachtung als die Entstehungs- und Bildungsgeschichte des Evangeliums in der Form, in welcher es aus der Hand seines letzten Bearbeiters auf uns gekommen ist, zeigt.

Sind, wie wir gesehen haben, verschiedene Perioden der Entstehungs- und Bildungsgeschichte des Evangeliums zu unterscheiden, so kann der Verfasser des Proömiums, durch dessen Ueberarbeitung das Evangelium seine jetzige Gestalt erhalten hat, nur in einer ziemlich späten Zeit, erst nach Marcion, der sich ja des Evangeliums noch in seiner ursprünglichen Gestalt bediente, somit erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt haben. Diess stimmt mit der Stellung, welche sich der Verfasser in seinem Vorwort zu seinen Vorgängern gieht, vollkommen gut zusammen. Es unterscheidet sich nicht blos von den *ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*, sondern auch von den *πολλοὶ*, welche *ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, und stellt sich daher erst in dritter Reihe den in diese beiden Klassen Gehörenden gegenüber. Die *ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* können nur die Apostel sein, und Begleiter und Gehülfen der Apostel, wie Lukas und Markus, welche, wenn sie auch nicht *αὐτόπται* waren, doch wenigstens aus dem Munde der Apostel das vernahmen, was sie weiter überlieferten. Der von den *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται* gebrauchte Ausdruck *παρέδοσαν* schliesst nicht aus, dass es von einigen derselben auch schon schriftliche Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte gab, nur müssen, da von den *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται*, welche *παρέδοσαν*, die *πολλοί*, welche *ἐπεχείρησαν* u. s. w. unterschieden werden, die letztern einen weitern Umfang gehabt haben, als jene. Die Art und Weise, wie der Verfasser des Vorworts von seinen Vorgängern spricht, nöthigt offenbar zu der Annahme, dass die Litteratur der evangelischen Geschichte schon damals eine ziemliche Reihe von Schriften in sich begriffen habe. Wen sollen wir uns aber unter den *πολλοὶ* denken? Waren es so Viele, so kann doch die Kunde von ihnen nicht ganz verschwunden sein, aber wenn wir nun auch das Hebräerevangelium, unsern Matthäus, und nach der Angabe des Papias ein anderes Markusevangelium, als unser jetziges ist, als schon damals vorhanden voraussetzen, so stehen doch diese Wenigen immer noch in einem gar zu grossen Missverhältniss zu den *πολλοί*, und es muss daher alles sehr erwünscht sein, was über diese *πολλοὶ* weitere Auskunft geben kann. Diess ist bei der aus den vorliegenden kritischen Untersuchungen sich ergebenden Ansicht von der Entstehung unsers Evangeliums auf

doppelte Weise der Fall. Besteht es aus den verschiedenen Bestandtheilen, in welche es kritisch zerlegt werden muss, so gehört zu den *πολλοὶ* ganz besonders der Verfasser des den Grundstamm bildenden Evangeliums, und da der Ueberarbeiter auch für die erst durch ihn hinzugekommenen Abschnitte, wie namentlich die Vorgeschichte, ohne Zweifel gleichfalls schon früher vorhandene schriftliche Quellen benützt hat, so erweitern sich die *πολλοὶ* schon in Betreff des Evangeliums. Dazu kommt, dass wir, wenn zwei verschiedene Verfasser des Evangeliums zu unterscheiden sind, und der zweite als Ueberarbeiter ziemlich spät, erst nach Marcion, dem Evangelium seine jetzige Gestalt gegeben hat, um so weniger Ursache haben, die *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα*, welche schon so Viele zum Gegenstand einer schriftlichen Darstellung gemacht haben, blos auf die Lebensgeschichte Jesu zu beschränken. Ein Schriftsteller, welcher die apostolische Zeit schon so weit hinter sich hatte, welcher, wie aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen ist, von Anfang an die evangelische Geschichte zum ersten, die Apostelgeschichte zum zweiten Theil einer umfassenderen geschichtlichen Darstellung zu machen beabsichtigte, und in Betreff der evangelischen Geschichte ein Evangelium zu Grunde legte, dessen Verfasser sich so entschieden zu den Grundsätzen des paulinischen Christenthums bekannte, konnte in jedem Falle erst in der apostolischen Zeit den Abschluss der *πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα* erblicken. Das paulinische Christenthum gehörte wesentlich dazu, wenn die ursprüngliche Idee des Christenthums ihrem vollen Inhalte nach so realisirt, und zu ihrer äussern Erscheinung gekommen sein sollte, wie der Verfasser mit jenem Ausdrucke sagen zu wollen scheint. Ist so der Kreis jener *πολλοὶ* auch auf die Apostelgeschichte auszudehnen, so ist, was ohnediess die ganze Beschaffenheit der Apostelgeschichte, kritisch betrachtet, höchst wahrscheinlich macht, um so mehr nach der Analogie des Evangeliums anzunehmen, dass unser Schriftsteller schriftliche Quellen verschiedener Art vor sich hatte. Es gab also wirklich schon damals Viele, welche in Betreff der *πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληρόφορημένα* eine Diegese von grösserem oder geringerem Umfang verfasst hatten. Unter dieser Voraussetzung lässt sich nun erst sein Verhältniss zu den Vorgängern an welche er sich anschloss, ganz so denken, wie er es selbst in den weiteren Worten seines

Proömiums angiebt. Er bestimmt in dem *ἄνωθεν παρακολουθεῖν πᾶσιν*, in dem *καθεξῆς γράψαι* und in dem *ἀκριβῶς*, das in seiner mittleren unbestimmten Stellung sowohl auf das Eine als das Andere zu beziehen ist, seine Aufgabe als eine dreifache. Sein Hauptzweck ist, eine so viel möglich vollständige und zusammenhängende, alles von Anfang an der Reihe nach erzählende Geschichte des Urchristenthums zu geben. Eine solche hat er in den beiden zusammengehörenden Schriften gegeben, indem nicht nur diese beiden selbst sich genau an einander anschliessen, sondern auch in ihnen selbst nirgends eine den Zusammenhang der Geschichte unterbrechende Lücke sich zeigt. Freilich konnte er, wenn er eine Schrift von so beträchtlichem Umfang, welche selbst schon die Einheit eines schriftstellerischen Ganzen hatte, wie das ursprüngliche Lukasevangelium, in seine geschichtliche Darstellung nur aufnahm, als das Werk eines Andern ihr einverleibte, nur in beschränktem Sinne als Verfasser gelten, aber ebendesswegen haben wir um so mehr Gewicht auf die Merkmale zu legen, durch welche er selbst seine eigene Arbeit charakterisirt, wenn er ihren eigenthümlichen Vorzug in die Zusammenstellung und Aneinanderreihung alles dessen setzt, was über die Geschichte des Urchristenthums schon vorhanden war. Er wollte ja nur von Anfang an allem in seinem ganzen Zusammenhang nachgehen. Aber auch in dieser Beziehung ist es von Wichtigkeit, das Proömium nicht blos auf das Evangelium, sondern auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen. Je grösseren Umfang das so entstandene Werk hatte, je grösser die Zahl der in ihm, wenn auch nicht zur Einheit eines Ganzen verarbeiteten, doch zusammengestellten Schriften war, desto mehr wurde auch eine Schrift, wie das ursprüngliche Lukasevangelium, nur Theil eines grösseren Ganzen und der Schriftsteller verfuhr bei der Aufnahme derselben nur nach derselben Methode, nach welcher er so manche andere kleinere Schriften zur Einheit eines Ganzen vereinigte. Zudem machte man ja damals an einen Geschichtschreiber der evangelischen Geschichte keineswegs die Forderung, dass er eine völlig neue Bearbeitung derselben gebe, wie hätte man auch eine solche Forderung machen können? Den Inhalt, den geschichtlichen Stoff, sah man als etwas Gegebenes an, und trug daher, wie wir es schon an dem Verhältniss des ursprünglichen Lukasevangeliums zum Matthäusevangelium sehen, kein Bedenken, dieselben

Erzählungen beinahe unverändert wieder zu geben. Selbst an der wörtlichen Identität des Inhalts nahm man, wie das Verhältniss der drei Synoptiker zu einander beweist, keinen Anstoss; was zu einer neuen Bearbeitung bestimmte, war irgend ein besonderer Zweck, welchen man damit verband, entweder der blos formelle einer vollständigeren Zusammenstellung, oder, was freilich in das Materielle mehr oder minder eingriff, die Durchführung einer bestimmten Tendenz, durch welche dem Ganzen, auch wenn das geschichtliche Material dasselbe blieb, ein anderes Gepräge aufgedrückt wurde. Alles diess kann uns zur Erklärung davon dienen, wie unser Schriftsteller, ungeachtet er nicht der eigentliche Verfasser des dritten Evangeliums ist, doch dasselbe sich aneignen konnte, sofern es durch das παρακολυθεῖν ἄνωθεν πᾶσιν und das καθεξῆς γράψαι sein Werk geworden war. Dass er nun aber dieses παρακολυθεῖν πᾶσιν noch besonders als ein παρακολυθεῖν ἄνωθεν bezeichnet, wie treffend stimmt diess mit dem Resultat unserer kritischen Untersuchung zusammen, dass die selbst noch über das ἀπ' ἀρχῆς zurückgehende Vorgeschichte erst durch den Verfasser des Proömiums hinzugekommen ist, zur nothwendigen Ergänzung des von ihm so unvollständig vorgefundenen Evangeliums? Schon hieraus erklärt sich, warum er von sich auch sagen konnte, er habe ἀκριβῶς geschrieben, und so, dass man aus seiner Darstellung die ἀσφάλεια der auf den christlichen Unterricht sich beziehenden λόγοι erkennen könne. An eine Geschichtschreibung im kritischen Sinne ist gewiss nicht zu denken, eine solche lag unserem Schriftsteller, wie der ganze Charakter seiner beiden Schriften zeigt, ebenso fern als jener Zeit überhaupt. Den Vorzug der Genauigkeit und Zuverlässigkeit suchte er seiner Darstellung vor allem durch Streben nach Vollständigkeit zu verschaffen. Doch möchte dadurch der Begriff der ἀσφάλεια, die er so angelegentlich seiner Geschichte vindicirt, noch nicht erschöpft sein. Sollte vielleicht, fragt Ritschl, die ἀσφάλεια der Geschichte gerade in ihrer antimarcionitischen Fassung, nämlich darin, dass die Anknüpfungspunkte für Marcions Auslegungen weggeräumt wurden, bestehen? Wenn wir diess annehmen dürften, meint Ritschl, so wäre erklärt, warum der kirchliche Bearbeiter gerade jenes von Marcion gebrauchte Evangelium seiner Schrift zu Grunde legte, das in seinen Augen der ἀσφάλεια ermangelte, die er ihm dadurch verlieh, dass

Digitized by Google

er es zum Gebrauche Marcions untüchtig machte. Es sei diess für den Hauptzweck der kirchlichen Redaktion zu halten, dem sich das Streben nach Vollständigkeit nur untergeordnet. Denn wäre diess die Hauptsache, so wäre nicht zu erklären, dass bei der Fülle evangelischen Traditionsstoffs die Bereicherungen der ursprünglichen Schrift im Verhältniss zum Ganzen wenig mehr als den vierten Theil betragen, und das Matthäusevangelium eine Reihe wichtiger Erzählungen und Reden vor dem dritten noch voraus habe [1]). Die quantitative Differenz zwischen unserem Evangelium und dem des Matthäus ist nicht sehr bedeutend, und da wir nicht wissen, wie viel Stoff ihm sonst zu Gebot stund, so möchte in Hinsicht der Vollständigkeit nicht viel zu vermissen sein. Soll aber gleichwohl die ἀσφάλεια noch eine andere Beziehung haben, so möchte die Annahme einer antimarcionitischen Redaktion gleichfalls nicht genügen. Wie wenige Stellen sind es, von welchen sich behaupten lässt, sie seien im antimarcionitischen Interesse geändert? Das ursprüngliche Evangelium war ja kein marcionitisches, sondern ein paulinisches. Aber von seinem paulinischen Standpunkt aus hat ihm der Verfasser schon durch Ausscheidung jüdischer Elemente eine Gestalt gegeben, in welcher es sich Judenchristen nicht sehr empfehlen konnte. Der Ueberarbeiter hielt zwar den paulinischen Charakter des Evangeliums fest, aber um es gegen den Schein einer paulinischen Einseitigkeit sicher zu stellen, ihm auch eine für Judenchristen geeignete Form zu geben, nahm er die ihm noch fehlenden judaisirenden Stücke auf, wie die Vorgeschichte, die Einzugsscene, die Stelle über die ewige Dauer des Gesetzes, die in jedem Fall nicht blos gegen Marcion gerichtet ist. Unstreitig hatte der Ueberarbeiter dabei nicht blos den Zweck der Vollständigkeit, sondern er wollte dadurch zugleich seinem Evangelium eine so viel möglich beide Parteien befriedigende Gestalt geben. Aber wir haben ja überdiess nicht blos an das Evangelium, sondern auch an die Apostelgeschichte zu denken. Beide Schriften sollten ungeachtet ihrer paulinischen Tendenz den Anstoss beseitigen, welchen die Judenchristen an dem paulinischen Christenthum nehmen konnten, ihnen so viel möglich entgegenkommen. Diess war also die ἀσφάλεια, die er bezweckte, dass seine ganze Darstellung des Ur-

1) A. a. O. S. 278 f.

christenthums dem irenischen, conciliatorischen Interesse, wie es überhaupt zum Charakter jener Zeit gehörte, so weit es auf diesem Wege geschehen konnte, förderlich zu werden suchte, und diesen Zweck immer im Auge behielt.

Kritische Schlussbemerkungen.

Die voranstehende Abhandlung über das Lukasevangelium sollte nicht nur die dieses Evangelium betreffende kritische Frage zum Gegenstand einer neuen Untersuchung machen, sondern auch einen neuen faktischen Beleg für die Behauptung geben, dass die neutestamentliche Kritik sowohl die Berechtigung als die bestimmte Aufgabe hat, in die innere schriftstellerische Conception der Verfasser der neutestamentlichen Schriften und in die sie dabei leitenden Ideen und Motive tiefer als bisher geschehen ist, einzudringen, und die Erreichung eines bestimmteren Resultats auf diesem Wege, wofern man nur von den, wenn auch sparsamen, doch immer noch zureichenden Hülfsmitteln den rechten Gebrauch zu machen weiss, nicht unmöglich ist. Die Methode, deren sich die Kritik dabei bedient, kann freilich nur die conjecturirende und combinirende sein, aber dass sie diess ist und der Natur der Sache nach keine andere sein kann, kann der an diese Methode sich haltenden Kritik nicht voraus zum Vorwurf gemacht werden. Das Geschäft der Kritik wäre unstreitig ein sehr einfaches und unangefochtenes, wenn sie blos darauf sich zu beschränken hätte, nichts zu geben, was sie nicht mit urkundlichen Zeugnissen belegen kann, sie hätte so nur den unmittelbar gegebenen Inhalt derselben darzulegen, die einzelnen in ihnen enthaltenen Data übersichtlich zusammenzustellen, und die sich von selbst aus ihnen ergebenden Folgerungen zu ziehen. So schnell und leicht sie aber auf diesem Wege ihr Geschäft würde beendigen können, so unbefriedigend müssten ihre Resultate sein. Wie viele Fragen, deren man sich nicht entschlagen kann, würden so völlig ununtersucht und unerledigt bleiben müssen, ja wie vieles, was zwar äusserlich bezeugt ist, aber so wie es vorliegt, nicht so geradezu hingenommen werden kann, müsste man auf sich beruhen lassen, wenn man nie weiter gehen dürfte, als die äussern Data, an die man zunächst gewiesen ist, gestatten. Kann es daher der Natur der Sache nach nicht anders sein, als dass die Kritik zwar vom äusserlich Gegebenen ausgeht, aber

sich auch darauf beschränkt, sondern durch Folgerungen, Vermuthungen, Combinationen vom Aeussern in das Innere einzudringen sucht, und muss es ihr, wenn sie einmal auf diesen Weg gewiesen ist, gestattet sein, auf ihm so weit als möglich vorzudringen, um zu dem Punkte zu gelangen, von welchem aus die Idee des Ganzen sich organisch entwickelt hat, so dürfen wir zwar auf der einen Seite nicht vergessen, dass das so erreichte Resultat nicht die Evidenz einer unmittelbar gegebenen Thatsache, sondern nur die Wahrscheinlichkeit einer auf verschiedenen Voraussetzungen beruhenden Ansicht hat, auf der andern Seite aber muss man ebenso auch anerkennen, dass der Grad dieser Wahrscheinlichkeit ein sehr verschiedener sein kann. Es versteht sich von selbst, dass alles, was in historischen Forschungen nur auf Gründe der Wahrscheinlichkeit gestützt werden kann, dabei auch mehr oder minder subjektiv ist, ohne dass es desswegen nur eine willkürliche Fiktion sein muss. Die Aufgabe ist, ein bestimmtes Objekt, von welchem wir aus den vorliegenden Data nur eine sehr mangelhafte und ungenügende Vorstellung uns machen können, so viel möglich in seiner Objektivität und in der Totalität seiner geschichtlichen Erscheinung aufzufassen. Wie kann diess anders geschehen, als so, dass man die fehlenden Glieder aus der allgemeinen Geschichtsanschauung der Zeit, welcher jenes Objekt angehört, zu ergänzen sucht? Es ist nichts natürlicher, als dass eine auf diesem Wege entstandene geschichtliche Anschauung die Farbe einer subjektiven Ansicht an sich trägt, aber dieses Subjektive verliert sich in dem Verhältniss, in welchem es gelingt, sie in den ganzen geschichtlichen Zusammenhang der sie betreffenden Zeit so hineinzustellen, dass sie nicht als eine willkürlich in sie hineingetragene, sondern als eine aus ihr entnommene, organisch mit ihr verwachsene sich darstellt. Die wahre Kritik ist daher auch da, wo sie nur einer subjektiven Ansicht zu folgen scheint, gleichwohl eine durchaus geschichtliche, und der Unterschied ihrer Resultate von den auf unmittelbarer geschichtlicher Evidenz beruhenden Thatsachen besteht nur darin, dass sie in Ermanglung bestimmter Zeugnisse die Elemente ihrer geschichtlichen Anschauungen aus einem weiter gezogenen, das einzelne Objekt in einen grössern Zusammenhang hineinstellenden Kreise gewinnen muss. Diesen Charakter der Objektivität muss jede kritische Untersuchung, welche auf geschichtlichen Werth Anspruch

machen will, an sich tragen, mit demselben kann sie sich aber gegen den der sogenannten höhern Kritik so oft gemachten Vorwurf der subjektiven Willkür genügend vertheidigen.

Dieser Maasstab der Beurtheilung muss auch an eine zur neuesten Literatur der Evangelienkritik gehörende Untersuchung angelegt werden, welche in mancher Beziehung eine sehr merkwürdige Erscheinung ist, und hier um so mehr noch etwas genauer beachtet zu werden verdient, da es vorzugsweise das Lukas-Evangelium ist, das sie in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, und zum Mittelpunkt ihres kritischen Operationsplans macht. Der ungenannte Verfasser der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser, und ihr Verhältniss zu einander, ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben (mit dem bezeichnenden Motto Luk. 12, 2.: *Οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶν, ὃ ὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν, ὃ ὀ γνωσθήσεται*), ist sich vollkommen der Aufgabe bewusst, welche die Kritik auf dem Standpunkt des geschärfteren kritischen Bewusstseins unserer Zeit vor sich hat, aber so Manches, was ihm ein wesentlicher Bestandtheil zur Lösung seiner Aufgabe zu sein scheint, könnte sogar auf die Meinung bringen, er habe nur eine Satyre auf die neueste Kritik schreiben wollen. Während diese neuen Untersuchungen so Vieles enthalten, was von seltenem Scharfsinn zeugt, und das Moment der Sache, worauf es ankommt, so richtig trifft, dass die Wichtigkeit der gemachten Entdeckung sogleich einleuchten muss, sieht man sich dagegen in einem grossen Theil der Schrift in einen so eigenen Kreis abentheuerlicher und excentrischer Vorstellungen versetzt, dass man an einem solchen Kritiker beinahe irre werden möchte. Versuchen wir es nun, sein kritisches Verfahren soweit zu analysiren, als nöthig ist, um den Punkt zu finden, von welchem aus es, statt sich eine festere, auf geschichtliche Objektivität gestützte Haltung zu geben, sich in eine zu subjektive Richtung verloren hat.

Als die Hauptaufgabe der Kritik betrachtet der Ungenannte (a. a. O. S. 3 f.), vor allem einen festen unzweifelhaften Grund und Boden in der urchristlichen Zeit, zunächst neben der Person des Erlösers sich zu gewinnen, und dann von diesem aus in den innersten Grund, in den innern Entwurf und Zweck der Evangelienabfassung selbst einzudringen. Diese innerlichste Construktion derselben mit

entschiedenen, möglichst unantastbaren Nachweisungen gleichsam von Neuem vorzunehmen, die Evangelien aus der Feder ihrer Verfasser, Zug für Zug und Wort für Wort, gleichsam hervorwachsen zu lassen, diess sei allein die wahre Aufgabe eines nicht mit Hypothesen und Nebensachen sich begnügenden, sondern nach fester Wahrheit und tiefer Gründlichkeit in dieser Sache ringenden Kritikers. Geschichtlich müsse in ihr verfahren, keine Vermuthung dürfe gewagt, keine Behauptung aufgestellt werden, die nicht in den Worten der Evangelien selbst alsbald ihre unwidersprechliche Nachweisung finde, und dann aus weitern gleichzeitigen Berichten ihre sichere Bestätigung erhalte. Mit Einem Worte aus sich selbst müssen die Evangelien, im Verein mit den übrigen ächten Theilen des neutestamentlichen Kanons, ihre Kritik ausführen. Im Bewusstsein dieser Aufgabe nimmt der Verfasser dieser neuen Evangelienkritik seinen Ausgang von den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefs, die unstreitig das merkwürdigste Dokument der urchristlichen Zeit sind. Diesen zufolge müsse es für jeden Unbefangenen auf's deutlichste klar sein, dass zwischen Petrus und Paulus ein eifersüchtig gespanntes Verhältniss mit ziemlicher Bitterkeit gewaltet, und jeder ein anderes Evangelium gepredigt habe. Um dem eigentlichen Ziele näher zu kommen, und einen Blick in die Stellung der Evangelien selbst zu einander zu werfen, wird sodann die Stellung untersucht, welche die στύλοι der christlichen Urgemeinde in den Berichten der Evangelien erhalten haben. Als zweifellos erwiesen steht unserem Kritiker fest, dass Matthäus seinerseits beflissen sei, den Petrus zum Haupte der Jünger und zum vollmächtigen Stellvertreter Jesu nach dessen Tode zu machen, der vierte Evangelist dagegen den Johannes als geheimsten Vertrauten des Herrn hervorheben, und den Petrus ohne allen Vorrang unter die übrigen Jünger zurückstellen wolle, und dass diess unmöglich ohne bewusste Absicht geschehen sein könne. Ein ähnliches Verhältniss finde beim dritten Evangelium statt, in dessen Verfasser wir einen entschiedenen Anhänger und Vertreter der paulinischen Partei zu suchen haben. An der Polemik gegen das übermässige Ansehen des Petrus beim ersten Evangelisten nehme Lukas mit dem vierten Theil, nur begnüge er sich nicht blos, wie Johannes, mit der Zurücksetzung der *potior principalitas Petri*, sondern gehe im Interesse des Paulus noch ungleich weiter, indem er nicht blos das vorwiegende An-

sehen des einen der drei Pfeiler der Urkirche zu schwächen, sondern das Ansehen aller zwölf Altapostel insgesammt so viel möglich zu mindern beflissen sei. Es sei ein unverkennbares tiefgehendes Partei-Interesse, was in den Verfassern der drei besprochenen Evangelien hierbei wirksam gewesen, und jeden ein anderes der drei Apostelhäupter, Petrus, Johannes und Paulus, so merklich habe begünstigen oder zurückstellen lassen. Dasselbe einseitige Partei-Interesse sei auch der eigentliche und wahrhafte Quellpunkt, aus welchem der gesammte Entwurf jedes einzelnen der vier Evangelien, so wie jede einzelne Besonderheit in ihm hervorgekommen sei. Die Evangelienschreiber seien keineswegs die einfachen schlichten Fischerseelen, wofür man sie bisher mit gutmüthiger Faselei angesehen und ausgegeben habe, noch auch jene Abgründe von unbegreiflicher Bornirtheit und verwirrter Abänderungssucht, wozu sie Bruno Bauer gemacht habe. Sondern sie seien sehr feine und zum Theil höchst gewandte und tiefsinnige Geister. Kein einzig Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unscheinbarste, sei ohne die bewussteste Absicht und einen ganz speciellen Sinn von ihnen gewählt. Aber sie seien nicht etwa unbefangene und unpartheiische Historienschreiber, welche eine möglichst vollständige und durchaus wahrheitsgetreue Darstellung des Lebens Jesu auf die Nachwelt zu bringen die Absicht hätten, sondern einer urchristlichen Partei angehörige, und in deren einseitigem Interesse das Leben Jesu mit absichtsvoller Berechnung anlegende und durchführende, und vielfach selbst mit willkürlicher Freiheit willkürlich abändernde Männer (S. 3—30). Nachdem sodann unser Kritiker die sich gegenüberstehenden Messiasbilder des Matthäus und Lukas im Allgemeinen gezeichnet (S. 31—40), wendet er sich (S. 43 f.) zu einer Vergleichung des Lukas und Matthäus, um das ganze Lukas-Evangelium erklärend durchzugehen, und in den einzelnen Wendungen und Abänderungen zu zeigen, wie Lukas durch des Matthäus parteiische Hervorstellung der Altapostel und ihrer Messiaslehren zu einer ebenso parteiischen und oft sehr bittern Verhöhnung und Verfolgung derselben sich habe hinreissen lassen.

Die Untersuchung, von welcher hier die Rede ist, hat den grossen Fehler, dass sie die Punkte, an welchen als den Hauptmomenten das Uebrige hängt, zu wenig von der grossen Masse des Einzelnen scheidet. So kommt zwar Alles, was genauer beachtet zu werden ver-

dient, zur Sprache, aber es steht so oft nicht an dem rechten Orte, und das Wichtige und Bedeutungsvolle stellt sich nicht in seinem dominirenden Einflusse dar. Indem der Verfasser nach der Folge der einzelnen Kapitel des Lukas-Evangeliums von einem Punkte zum andern fortgeht, erhält man zwar, je weiter man ihm folgt, eine Reihe treffender und schlagender Bemerkungen, durch welche man für seine Ansicht immer mehr gewonnen werden muss, aber der Eindruck, welchen das Wichtige und Bedeutende macht, wird immer wieder geschwächt durch so Vieles, was nur untergeordneter, zum Theil kleinlicher Art ist, aber ihm doch in gleicher Wichtigkeit und Bedeutung zur Seite steht. Es treten die Hauptpunkte zu wenig hervor, von welchen aus erst in die Anlage und Tendenz des Ganzen, seine organische Gestaltung sich tiefer hineinsehen, und so auch erst das Einzelne und Untergeordnete in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen sich richtiger auffassen lässt. Es ist diess nicht blos ein formeller Mangel, an welchem die Darstellung des Verfassers der vorliegenden Schrift leidet, sondern es hängt schon mit demjenigen zusammen, was gegen seinen Standpunkt überhaupt geltend gemacht werden muss. Seine ganze geschichtliche Anschauung erscheint darin höchst einseitig, dass ihm nicht die Sache über der Person, sondern die Person über der Sache steht. So richtig er erkannt hat, dass jedes der Evangelien seinen eigenthümlichen Charakter, seine bestimmte Tendenz hat, so sehr hat sich ihm diese richtige Einsicht dadurch wieder getrübt, dass er der Tendenz der Evangelien individuelle, persönliche, rein subjektive Motive unterlegt. Es ist nicht der grossartige, in alle Verhältnisse der urchristlichen Zeit so tief eingreifende Gegensatz des Judaismus und Paulinismus, in welchen wir hier die Evangelien, in ihrem Unterschied von einander, so hineingestellt sehen, dass sie selbst nur der lebendige, konkrete Ausdruck der allgemeinen, die Zeit ihrer Entstehung bewegenden Interessen sind, sondern es steht nur Person gegen Person, dem Petrus tritt Paulus als persönlicher Gegner gegenüber, und es giebt keine Antithese, welche den Schlüssel ihres Verständnisses nicht in einer rein persönlichen Beziehung hätte. Um diess hier sogleich durch ein sehr sprechendes Beispiel zu erläutern, nehme man nur, was der Verfasser über die Berg- oder Thalrede des Lukas als Gegenstück zu der Bergrede des Matthäus sagt (S. 47 f.). Kaum hat er sehr richtig bemerkt: dass wir bei die-

sem Gesetzesgegner keine Versicherung von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes und von der Bestimmung des Petrus und der Seinigen, Salz der Erde und Lichter der Menschen zu sein, erwarten dürfen, verstehe sich schon von vorn herein; dass die *δικαιοσύνη*, wie sie hier als vollkommene Gesetzeserfüllung erklärt ist, nicht vorkommen werde, ebenfalls; daher fehlen die sämmtlichen Anführungen über Gesetzesworte (Matth. 5, 21—43), so fährt er nun so fort: „Desgleichen wird in den Seligpreisungen die Sanftmuth nicht selig gepriesen werden von einem Manne, dessen Charakter nichts weniger als Keime der Sanftmuth hat, und der nach seinem eigenen Geständnisse leicht Feuer und Flamme wird (2 Cor. 11, 29. Röm. 12, 11), die Friedfertigkeit nicht von dem, dessen Lebenselement Kampf und dessen Lieblingszuruf *στήκετε* und *ἀντιστῆτε* ist (1 Cor. 16, 13. Gal. 5, 1 u. s. w.), und der eben in seiner Thalrede einen bittern Angriff auf seine Mitapostel ausführt; ferner, dass der nicht die mit reinem Herzen selig preisen könne, der da weiss, dass in ihm nichts Gutes wohne (Röm. 7, 18), und dass von dem, der seine *δικαιοσύνη* nicht aus dem Gesetze will, sondern eine derartige für Unrath achtet (Phil. 3, 6 f.), nicht das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit, wie sie hier gemeint ist, werde empfohlen, sondern das Wort: seid vollkommen, wie Gott vollkommen ist (Matth. 5, 48), in ein: seid barmherzig, wie Gott erbarmungsreich ist (Luk. 6, 36), umgewandelt werden; dass endlich der, welchem Christus der Geist (2 Cor. 3, 17) und der Geist der Hauptgegensatz gegen das Gesetz als *γράμμα* ist (Röm. 7, 6), welcher darum auch ermahnt, voll Geistes zu sein (Eph. 5, 18), nicht die Armen am Geiste, als die allen andern voranstehenden Glieder des Gottesreichs zuvörderst werde selig preisen lassen, das alles begreift wohl jeder, der den Lehrbegriff des Paulus auch nur oberflächlich kennt, ohne weitere Erörterung.“ Aus der Persönlichkeit des Apostels Paulus, wie sie der Verfasser in den hier hervorgehobenen Zügen auffasst, welchen sich jedoch sehr leicht auch Züge ganz anderer Art entgegenstellen liessen, sollen wir es uns also erklären, dass Lukas die Bergrede des Matthäus mit solchen Abänderungen gegeben hat. So nimmt hier alles eine persönliche Wendung, und je tiefer man in den Organismus der Evangelien hineinblickt, desto mehr deckt sich nur ein Gewebe auf, in welchem Spannung und Eifersucht, Gereiztheit und Leidenschaft, bitterer Hohn

und Spott, Satyre und Ironie die durch das Ganze sich hindurchziehenden Hauptfäden sind. Der Verfasser bedauert selbst, die Leser seiner Schrift in ein Gebäude voll bittern Doppelsinns und voll Leidenschaftlichkeit hineinführen zu müssen, die uns bei unserer ehrfurchtsvollen Betrachtung der kanonischen Schriftsteller die Seele manchmal vor Schmerz umkehren, und den schönen Glauben an Wesen, die unser Traum geboren, austilgen müsse. Er versichert, dass diess nicht ohne viel Ueberwindung und innige Wehmuth von seiner Seite geschehe, und dass er der erste sein werde, den es von Herzensgrund freue, wenn man das System seiner Erklärungen gründlich und völlig widerlege. Aber weil es nun einmal nach seiner entschiedenen Ueberzeugung nicht anders ist, so bleibt nichts anders übrig, als dass wir unser Herz hart machen und darauf gefasst, die zwölf Apostel im dritten Evangelium von Jesu selbst als Pharisäer, Heuchler, Blinde u. s. w. bezeichnet, und so den heiligen Mund des Herrn zum Diener paulinischer Leidenschaftlichkeit entheiligt zu sehen (S. 49). Wenn es, sagt der Verfasser wiederholt, unserem bisherigen Pietätsgefühle widerstrebe, die Evangelisten so menschlich leidenschaftlich gerade in den heiligst gehaltenen Schriften gegen einander verfahren zu sehen, so sei das freilich sehr begreiflich. Aber der Fortgang unserer Betrachtung des dritten Evangeliums werde uns, allem auch dem innigsten Widerstreben zum Trotz, nöthigen, den angeregten polemischen Sinn darin anzunehmen. Denn er gehe vom ersten bis zum letzten Buchstaben desselben in ununterbrochener Consequenz fort (S. 54). In der That hat der Verfasser hiemit nicht zu viel gesagt, es ist wirklich so, wenigstens in seiner Darstellung, jedes Blatt seiner Schrift liefert einen neuen Beleg dafür, es gieht kein hartes und bitteres Wort in dem ganzen Lukasevangelium, das nicht seine direkte polemische Beziehung auf die zwölf Apostel hätte. Ihnen gelten die οὐαί der Bergrede bei Lukas 6, 25 f. Weil sie, die verblendeten Zwölf, den wahren Auftrag Jesu, den Heiden das Evangelium zu predigen (V. 27 f.), nicht verstehen wollen, so werden sie vom Herrn V. 37 f. zurechtgewiesen. Man denke sich nur unter den mit der Parabel V. 39 Angeredeten den Petrus und seine jüdischen Mitapostel, und man werde den beissenden aber scharfen Zusammenhang des ganzen Abschnitts, der sonst zusammenhangslos zerbröckeln müsste, hell und leicht erkennen. Aus den Lichtern der Welt werden

Blinde u. s. w., dass alles diess auf die Zwölf wirklich so anzuwenden sei, setze die Anrede V. 46 wohl ausser Zweifel: „Was aber nennt ihr mich Herr, Herr?“ Denn das „Ihr“ seien die angeredeten Jünger, die ihn bei Lukas wirklich zweimal „Herr, Herr“ ansprechen (13, 25. 8, 24). In keinem Evangelium reden ihn die Zwölf und gerade nur diese so unausgesetzt und so knechtisch mit dem Bedientenworte ἐπιστάτα oder mit ihrem κύριε an (S. 51 f.). Wie können sie, oder die Juden, als deren ächter Repräsentant immer Petrus mit den Seinigen gilt, sich einbilden, das Licht der Welt zu sein? 11, 33. Sie sind die νομικοί, welchen das οὐαί 11, 46 zugerufen wird, die Pharisäer, vor deren Heuchelei (Gal. 2, 13) man sich hüten soll, 12, 1 (überhaupt soll fast jedes Wort dieses Abschnitts bittere Ironie sein). Sie sind die zehen Aussätzigen, die zehen Blinden u. s. w. Nur bittere Ironie ist es, wenn, während Petrus sonst in allen Evangelien immer mit „Simon“ angeredet wird, gerade nur da, wo der Name zum ironischen Spottnamen wird (22, 34), die Anrede: Πέτρε, d. i. Felsenmann, ist (S. 175), und nur um der Rangstreitsscene den gewiss ausgesucht ungünstigsten Platz für die Zwölf zu geben, ist sie von Lukas mitten in die Abendmahlsfeier 22, 24 f. versetzt (S. 19). Die ganze kunstreich angelegte Genealogie des Lukas ist nur eine Persiflirung der Genealogie des Matthäus und aller dergleichen Mythen und Untersucheleien, die nur Zwiespalt aber keine Erbauung bewirken (S. 246). Ueberall ist so, wie schon diese wenigen, aus so vielen ausgehobenen Züge beweisen, nur Gegensatz und Widerspruch, Feindschaft und Hass, und es ist daher nur offen ausgesprochen, was thatsächlich sich darlegt, wenn Lukas in der Ueberschrift sich in einen bewussten absichtlichen Gegensatz setzt gegen das Evangelium der ursprünglichen Augenzeugen des Logos, im Interesse eines andern Evangeliums, das also nicht von einem solchen Augenzeugen herrühren kann (S. 250).

Setzt man sich auch darüber hinweg, dass, so betrachtet, eines unserer kanonischen Evangelien aus einer so unreinen Quelle geflossen ist (was liesse sich denn dagegen sagen, wenn es als unläugbare Thatsache vor Augen läge?), so muss man doch einen solchen Kritiker nur um so ernster darüber zur Rede stellen, mit welchen Beweisen er zu erhärten vermag, wogegen er selbst sein Herz verhärten zu müssen versichert? Er will ja nichts behaupten, was er

nicht aus den Worten der Evangelien selbst unwidersprechlich nachweisen kann. Welcher Art aber seine Beweise sind, geht zum Theil aus dem schon Angeführten hervor. Freilich behauptet der Verfasser nichts, was sich nicht aus den Worten des Evangeliums nachweisen lässt, es fehlt dabei immer nur Eines, was sich ihm ganz von selbst zu verstehen scheint, was aber gerade die Hauptsache ist, auf welche es allein ankommt, nämlich von welchem Subjekt die jedesmal in Frage stehende Stelle zu verstehen ist. Es ist immer wieder derselbe persönliche Gegensatz, welchen er vor sich sieht, aus dessen Sphäre er nie herauskommt, derselbe unveränderliche Gedanke, dessen er sich nie entschlagen kann. Wie wenn ihm, dem Ungenannten, überhaupt an den Namen nichts gelegen wäre, haben für ihn alle in der evangelischen Geschichte auftretenden Personen, welche Namen sie auch haben mögen, immer nur die eine oder die andere Bedeutung, alle Gestalten lösen sich ihm immer wieder in denselben Gegensatz auf. Ist von einem Simon die Rede, in welchem Zusammenhang es auch sein mag, wofern er nur ungünstig genug geschildert ist, ein ächt jüdisches, pharisäisches, partikularistisches Gepräge an sich trägt, es gibt für unsern Kritiker nur Einen Simon (man vgl. S. 58. 131), in allen denen dagegen, an welchen sich irgend ein Zug des paulinischen Universalismus herausstellt, wie sie auch heissen mögen, erblickt er immer wieder dasselbe zwar nie genannte, aber für ihn der namentlichen Nennung nicht erst bedürfende Subjekt. Unbedenklich erkennt er seinen Apostel Paulus in dem gereinigten Oberzöllner Zacchäus, der früher reich war an allem Reichthum jüdischer Gesetzlichkeit. Aber er sucht Jesum zu sehen, wer er ist, und kann ihn erst vor dem Judenhaufen, der ihm im Lichte steht, nicht erkennen, weil er klein ist, τῇ ἡλικίᾳ. Diese ἡλικία ist nämlich das Unvollkommene, Kindliche seiner ersten Erkenntniss von Christo. Er erkennt ihn blos erst κατὰ σάρκα, er ist noch im sündigen und fleischlichen Judenwesen niedergedrückt. Da muss er, um Jesum sehen zu können, noch auf den Feigenbaum mit den ungeniessbaren Früchten, in welchem wir die συκῆ von 13, 6 oder Petrum erblicken. Mit dem bespricht er sich (Gal. 1, 18). Also von dem aus sucht er zum vollen Anschauen Jesu zu kommen, nachdem seine anfängliche Hauptblindheit vom Herrn selbst bereits gehoben war. Sehr begreiflich ist diese Bekehrungsgeschichte des Zöllner-Obersten in die Benjaminiten-Stadt

Jericho verlegt, da Paulus Benjaminit und also Jericho sein Stamm- und Bürgerort war. Ebendaselbst fällt daher auch die Heilung des Blinden (Luk. 18, 35) vor. Denn auch dieser Blinde ist Paulus. Statt der zwei Blinden bei Matthäus ist bei Lukas nur Einer, da Paulus nach einem tieferen Gemüthszug sich allein als geheilten Blinden ohne seinen Genossen Lukas darstellen will. Auch ist der Blinde bei Lukas ein Bettler, zur Erinnerung daran, dass blos die reine Erharmung Gottes und Christi um des Glaubens willen helfe. Der Eine unter den zehen Aussätzigen, welcher zu Jesu zurückkehrt (Luk. 17, 11), ist gleichfalls Paulus: er kehrt, als er sich von seinem unreinen Wesen durch den Glauben an den, welcher ihn gehen heisst, geheilt sieht, nicht wieder zu seinen Priestern zurück. Wir sehen schon hieraus, welches neue Licht mit Einem Male der evangelischen Geschichte aufgeht. Es ist, wie wenn jetzt erst durch die Deutung des Verfassers allen Interpreten der Schrift die Schuppen von den Augen fallen. Man thue nur weiter seine Augen auf. Der Weingärtner 13, 7 ist Paulus. Er ist ja der eigentliche Arbeiter, der mehr arbeitet als die andern alle. Der träge Feigenbaum aber, der im Weinberge steht, und nur den sauren Schweiss fremder Mühen als unthätiger Schmarotzer an sich zu ziehen sucht, ist sein Hauptgegner, dem er ein solches Verfahren Schuld gieht (2 Cor. 12, 13 f.). Die drei Jahre, in denen der Herr Frucht am Feigenbaum sucht, sind wohl die drei Jahre vor dem Auftreten des Paulus, und die Besprechung mit Petrus ist der erste Versuch, ihn zum Bringen hesserer Frucht, als die hisher getragenen Gesetzesfrüchte, anzureizen (S. 124 f.). Das so schwer verständliche Wort an Herodes (13, 31) ist so zu verstehen: Vor der Hand werde ich noch im jüdischen Lande bleiben und da Dämonenbannerei und Krankenheilungen treiben, das einzige, was Matthäus vom Erlöser der Welt zu berichten weiss, und was auch seine Apostel nach seinem Tode im jüdischen Lande fortsetzen. Denn nach drei Jahren wird diese Beschwörerei und das leiblich Heilen ein Ende nehmen. Da nämlich wird Paulus nach Jerusalem kommen, und ihn, den man nicht mehr sah, weil die Jünger Gesetzeswerk und Sabbathsruhe liebten, der Welt in seiner geistigen Wahrheit wieder zeigen, dem Vierfürst Herodes, diesem Judenhaupt und all seinen Helfern zum Trotz (S. 130). Ganz besonders verdankt man auch erst unserem Kritiker den Aufschluss über die im Lukas- und Matthäus-Evangelium vorkommenden

Digitized by Google

eigenthümlichen Zahlangaben, welche für die Enthüllung ihres durchgehends polemischen Verhältnisses von Wichtigkeit sind. Von den fünf Kämpfern, die sich 12, 52 im Hause der christlichen Kirche bestreiten, werden ausdrücklich auf die eine Seite drei, auf die entgegengesetzte zwei Kämpfer gestellt, und wir brauchen uns eben nicht lange umzusehen nach der Entzifferung ihrer Namen. Die drei Männer der einen Partei stehen ja gross und deutlich genug ausgeschrieben im Galaterbrief 2, 9. Es sind die drei στύλοι τῆς περιτομῆς, Jakobus, Petrus und Johannes, und die beiden andern sind Paulus und Lukas. So erklärt es sich nun von selbst, wie Matthäus, der im Dienste der Drei stehende Gegner der Zwei so manchmal zwei Blinde (9, 27. 20, 30), oder im Lande der Gerasener zwei Dämonische (8, 28 f.) aufgeführt hat, deren Sehnsucht es ist, in die Schweine (Heidenthiere) zu gehen, oder warum er Doppelheilungen bringt (22, 22). Ja selbst die Zweizahl der falschen Zeugen (Matth. 26, 60) ist wenigstens wieder dem Matthäus ausschliesslich eigen, und was sie bezeugen, ist in der That sehr antijüdisch paulinisch. Wenn man ferner bei Lukas 12, 6 fünf Sperlinge um zwei Assaria kauft, während Matthäus 10, 29 zwei Spatzen um Ein Assarion verkauft werden lässt, so kann diess nicht unabsichtlich geschehen sein, und dass der Marktpreis zu der Zeit, als Lukas schrieb, etwas theurer für den fraglichen Kaufartikel geworden sei, ist wenigstens nicht erweislich. Warum sollen also nicht die fünf στρουθία im Lukas die fünf thörichten Jungfrauen mit den blinden Lampen als die eine judenchristliche Hälfte der Gesammtapostelschaft bezeichnen, welche für die zwei Heidenapostel feil seien? Matthäus dagegen werthet diese um einen Pfenning. Kurz, alle Zahlen der evangelischen Geschichte erhalten jetzt ihre vollkommen klare Bedeutung, die fünf Brüder des reichen Mannes, die fünf Männer der samaritanischen Frau, die zehen Jungfrauen des Matthäus, die zehen Aussätzige und zehen Knechte des Lukas (19, 13) bis zu seinen zwei Schwerdtern, an welchen die eifrigen Gesetzesverfechter genug haben, da sie ja nur zwei Schwerdter oder Hauptgegner gegen sich haben, Lukas und Paulus (S. 117 f. S. 176).

Gewiss muss es jedem Leser der vorliegenden Schrift ganz eigen zu Muth werden, wenn man in der so vielfach durchforschten evangelischen Geschichte nun erst, wie durch einen Zauberschlag eine ganz neue

Welt vor sich erblickt, und jetzt erst, seitdem der Verfasser uns die Augen geöffnet hat, hinter jedem Namen, jeder Begebenheit eine neue Person stehen sieht, an welche man bisher noch gar nicht gedacht hat. Welches Licht geht jetzt erst den bisher nur im Dunkeln umher tappenden Interpreten und Kritikern auf! Die Deutungen des Verfassers haben nicht nur etwas höchst Ueberraschendes, sondern auch etwas höchst Bestechendes und Verführerisches. Muss man ihm ohnediess in so Vielem Recht geben [1]), so scheint es, man könne sich

1) Wie diess in der voranstehenden Abhandlung mehrfach geschehen ist. Muss ich ihm in so vielen Stellen entschieden widersprechen, so giebt es auch wieder manche, wo ich wenigstens schwanke, ob ich ihm beistimmen soll oder nicht. So namentlich, wenn er, um zu erklären, warum Lukas das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24 f.) nicht habe aufnehmen mögen, bemerkt, es habe bei Matthäus vielleicht gar eine Beziehung auf Paulus und sein Wirken, oder lasse doch eine solche Beziehung zu, indem Paulus von den Judenchristen leicht als der Feind angesehen werden mochte, der bösen Samen falscher Freiheitslehren unter den guten ihrer eigenen Lehren hineinstreue (S. 59). Ebenso wenn er über die Weglassung der Worte bei Matthäus 11, 12.: »Das Reich der Himmel leidet Gewalt und Gewaltthätige reissen es an sich«, welche Lukas 7, 29. 30 durch die paulinische Einschaltung über die Art, wie die Johannestaufe von den Zöllnern einerseits und den Pharisäern andererseits sei aufgenommen worden, ersetzt habe, bemerkt, dass diese Worte bei Matthäus höchst wahrscheinlich eine polemische Beziehung auf Paulus und die Seinigen haben sollen, welche räuberisch und gewaltthätig das Himmelreich den Juden entziehen und den Heiden zueignen wollen (S. 57). Vergleicht man damit die Stelle Luk. 16, 16., so hat hier vielleicht der Verfasser des Lukasevangeliums den ursprünglichen Sinn des dabei zu Grunde liegenden Ausspruchs Jesu hergestellt. Hatte Jesus von einem *βιάζεσθαι* der *βασ. ὀρ.* gesprochen, so konnte diess nur so gemeint sein, seit Johannes dem Täufer komme das Himmelreich mit Macht heran, es breche sich unaufhaltsam selbst die Bahn. Diesem *βιάζεσθαι* wurde nun aber in judaistischem, antipaulinischem Sinn die Wendung gegeben, dass sich der zweite Satz bei Matthäus daran anschlóss: *καὶ βιασαὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.* Wer sollen diese *βιασαὶ* sein, wenn es nicht die sind, welche nach der Ansicht der Judenchristen durch das Hereinziehen der Heiden der *βασ. ὀρ.* Gewalt anthaten? Indem nun Lukas das Letztere wegliess, und den Ausspruch Jesu so gab, wie er 16, 16

auch da nicht weigern, ihm zu folgen, wo er uns seine neuen, so ganz eigenen Wege führt. Es schliesst sich das Eine so natürlich an das Andere an, ehe man sich dessen versieht, kommt man immer tiefer hinein, und muss ihm unwillkürlich auch da beistimmen, wo man ihm anfangs nur widersprechen zu können glaubte. Man darf ja nur die Augen öffnen, nur sehen, was man vor sich hat, und sich von ihm vollends sagen lassen, was da und dort gemeint ist, so steht alles klar und hell vor uns. Das Verfahren unsers Kritikers ist ganz das der Allegoristen. Wie man, sobald man den Schlüssel der Allegorie hat, alles durchschaut und versteht, und sich nur darüber wundern muss, wie man bisher alles mit so stumpfen und blöden Augen ansehen konnte, so ist es auch hier. Unser Kritiker zieht nur den allegorischen Schleier hinweg, welcher bisher noch auf der evangelischen Geschichte lag, und uns das Verständniss ihres noch verhüllten Sinnes unmöglich machte. Aber sollen wir uns denn nun die evangelische Geschichte in eine blosse Allegorie, eine allegorische Phantasmagorie verwandeln lassen? Was müsste man von der Kritik denken, wenn sie, die den objektiven Thatbestand feststellen soll, die Lösung ihrer Aufgabe nur darin fände, alles Objektive in das subjektive Spiel der Phantasie eines Allegoristen aufzulösen?

Ihre Spitze hat die Kritik unsers Kritikers darin, dass sie alles rein persönlich nimmt, aber in dieser Spitze überbietet sie sich selbst so, dass sie in ihr Gegentheil umschlägt, zu einer unkritischen Kritik wird. Man beachte nur, wie sich ihm alles zu einer Spitze steigert, in welcher es seinen Halt verliert, sich in sich selbst aufhebt. Kaum hat er die an sich richtige Ansicht aufgefasst, dass die Evangelien in der Sphäre von Gegensätzen und Parteitendenzen sich bewegen, so wird den allgemeinen Parteiverhältnissen ein rein persönlicher Gegensatz substituirt, es ist nicht das judaistische Christenthum, das dem Matthäus-Evangelium, nicht das paulinische, das dem Lukas-Evangelium seine bestimmte Farbe und Richtung giebt, sondern es sind die beiden Apostel, Petrus und Paulus, welche in diesen beiden Evangelien in unmittelbarer persönlicher Beziehung einander gegenüber-

heisst, drückte er mit den Worten: *καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* (und jeder sucht nun mit Begierde hineinzukommen), nur seinen paulinischen Universalismus aus, und dic so oft missverstandenen Worte erhalten so ihren klaren Sinn.

stehen, und alles, worin sich die charakteristische Tendenz des einen oder des andern dieser beiden Evangelien zu erkennen giebt, hat den Stachel einer persönlichen Beziehung in sich. Aber auch daran hat unser Kritiker noch nicht genug. Es ist nicht blos Lukas, welcher mit der Tendenz eines Pauliners und im Interesse seines Apostels Paulus sein Evangelium geschrieben hat, sondern aus jedem Worte desselben spricht uns immer deutlicher Paulus an, und endlich werden uns, wie er schon S. 55 ankündigt, seine eigenen und andere unzweideutige Bekenntnisse der heil. Schriften, wie der altkirchlichen Sage nöthigen, ihn als Verfasser zu erkennen, und alle Räthsel des Kanon und seiner Entstehung werden sich zugleich für uns lösen. Dieses Ziel seiner kritischen Untersuchung hat der Verfasser S. 251 erreicht. „Die Gewissheit dafür, dass der Andere, für dessen Lehren das Lukasevangelium als sicherstellende Stütze dastehen will, Niemand anderer, als eben Paulus sei, ist die Frucht, die aus allem Bishergesagten hervorgereift und in Jedem gezeitigt vorhanden sein sollte." Als hervorstechendere und Paulum zwar nicht gerade als einzigen Verfasser, aber doch als wesentlichen Mitverfasser des Evangeliums erweisende Thatsachen machten sich dem Verfasser folgende Momente von selbst stetsfort bemerklich: 1) Die Erscheinung, dass jede Veränderung oder Weglassung, so wie jede neue Zugabe eines Worts oder Gedankens, einer Parabel, Sentenz oder Geschichte eine rein paulinische war, indem sie entweder einen paulinischen Grundgedanken oder Lehrsatz an die Stelle eines judaisirenden brachte, oder einen unpaulinischen daraus entfernte; 2) alle auf sein engeres oder persönliches Verhältniss zu den zwölf ursprünglichen Aposteln, namentlich zu Petrus und seinen Mitbevorzugten bezügliche Stellen; 3) alle Eigenthümlichkeiten in der Sprache des dritten Evangeliums, welche sich ganz auch als Eigenthümlichkeiten der paulinischen Sprache, wie sie hauptsächlich in seinen Briefen vorliegen, wiederfinden. In jedem Kapitel des Lukas finden sich, wie der Verfasser zu zeigen sucht, Paulinismen in der Sprache. Zum vollen juridischen Beweis, dass das Evangelium, wenn nicht ganz, doch in wesentlichen Theilen von Paulus verfasst ist, fehlt nichts weiter, als das Bekenntniss Pauli selbst, und das Zeugniss seiner Zeitgenossen, dass das von ihm verfasste Evangelium eben das sei, das wir nach Lukas benennen. Auch diese beiden letzten Erfordernisse bringt der Verfasser zur völligen

Spruchfähigkeit noch bei (S. 291 f.). So steigert sich ihm also der Paulinismus des Evangeliums zur eigentlichen Autorschaft, und in demselben Verhältniss wird ihm nun auch das Antithetische des Evangeliums zu einer unmittelbaren persönlichen Feindschaft und Bestreitung. Derselbe Apostel, welcher in seinen Briefen seinen Widersacher Petrus seinen σκόλοψ τῇ σαρκὶ nennt, ihn als ἄγγελος σατᾶν bezeichnet, von ihm als einem ὑπάρχων πανοῦργος spricht (denn mit allen diesen so wenig ehrenvollen Ausdrücken ist kein anderer, als der Apostel Paulus gemeint, 2 Cor. 12, 7), hat in demselben Tone bitterer Leidenschaftlichkeit sein Evangelium gegen seinen Gegner gerichtet.

So individuell, so persönlich, so subjektiv gestaltet sich also hier alles in der evangelischen Geschichte. Eben diess ist das Harte, das Einseitige, das blos Subjektive des Standpunkts, auf welchem unser Kritiker steht. Wie ihm die evangelische Geschichte der Spielraum rein subjektiver Interessen, Motive und Tendenzen ist, und er seine kritische Befriedigung immer nur da finden kann, wo alles in die Spitze einer Subjektivität ausläuft, welche einer andern, ebenso scharf markirten und streng in sich abgeschlossenen Subjektivität mit aller Schärfe eines persönlichen Gegensatzes gegenübersteht, so trägt seine ganze Kritik das Gepräge seiner eigenen Subjektivität an sich. Wer könnte denn in ihr nach allen hier zusammengestellten Zügen etwas Anderes sehen, als ein künstliches Gewebe willkürlicher subjektiver Ansichten und Combinationen? So fest er von der Richtigkeit der Resultate seiner Forschungen überzeugt sein mag, so wenig können sie doch ihrer ganzen Beschaffenheit nach die Zustimmung eines Andern gewinnen. Man wird seinem kritischen Scharfsinn und Combinationstalent, der geistreichen Behandlung des Ganzen die gebührende Anerkennung nicht versagen können, aber es wird nur Eine Stimme darüber sein, dass seine Untersuchung gerade in denjenigen Punkten, welche ihm am eigenthümlichsten angehören, und auf welche daher er selbst das grösste Gewicht legt, ein misslungener Versuch sei. Ja, man wird noch weiter gehen und die Gelegenheit, die sich hier darbietet, die neuere Kritik überhaupt in Misskredit zu bringen, nicht unbenützt lassen wollen, indem man in der Schrift des Verfassers einen so sprechenden Beweis dafür vor sich zu haben meint, in welche excentrische Behauptungen, und in welche subjektive Willkür

sich die neuere Kritik verirre. Daran würde man jedoch sehr unrecht thun. Das Interesse, das die Schrift des Verfassers gewährt, besteht vielmehr ganz besonders darin, dass sich in ihr das Einseitige und Willkürliche, das seine Kritik an sich hat, von den wahren und richtigen Grundsätzen und Ansichten, auf welchen sie beruht, von selbst ausscheidet. Sein Fehler ist nicht, dass er sich überhaupt auf diesen Standpunkt stellte, sondern dass er auf demselben, statt den kritischen Process in seinem ganzen Verlauf sich vollziehen zu lassen, ihm eine willkürliche Schranke in sich setzte, welche, je willkürlicher sie ist, und je grösser der Widerspruch, in welchen seine Kritik mit ihren eigenen Voraussetzungen kam, um so mehr auch nur eine so eigenthümliche Erscheinung zur Folge haben konnte. Die beiden Sätze, welche die Hauptmomente der Untersuchung des Verfassers enthalten, das Lukasevangelium ist paulinisch, und es ist seinem wesentlichen Inhalt nach vom Apostel Paulus selbst verfasst, gehen so wenig in eine natürliche Einheit zusammen, dass sie sogar einander widersprechen, und sich geradezu ausschliessen. Was berechtigt denn den Verfasser dem Lukasevangelium eine paulinische Tendenz in dem Sinn, in welchem eine solche von ihm behauptet wird, zuzuschreiben? Offenbar nur die aus dem ganzen Charakter des Lukasevangeliums gewonnene Ueberzeugung von der Unmöglichkeit, es als eine rein historische Darstellung zu nehmen. Je bedeutender die Differenzen zwischen diesem Evangelium und dem des Matthäus sind, je bestimmter sie sich auf eine nur aus dem paulinischen Standpunkt des Verfassers erklärbare allgemeine Tendenz zurückführen lassen, desto weniger kann man annehmen, dass wir in ihm nur eine einfache geschichtliche Erzählung vor uns haben. Giebt man nun auch zu, dass die Gegensätze, aus deren Gesichtspunkt die in Frage stehenden Evangelien zu betrachten sind, sich früh schon so ausgebildet haben, wie hier vorausgesetzt werden muss, dass sie gleich anfangs zu grossen Parteigegensätzen geworden sind, so kommt es nun doch ganz auf die Frage an, mit welcher Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass schon damals, schon zur Zeit des Apostel Paulus ein Geschichtschreiber der evangelischen Geschichte derselben eine mit dem objektiven Thatbestand so wenig zusammenstimmende Darstellung gegeben hat. Diess ist gewiss gegen alle Analogie: je näher noch ein Schriftsteller den Ereignissen steht, die der Gegen-

stand seiner Darstellung sind, desto weniger kann er, wenn man ihn nicht geradezu zum absichtlichen Lügner und Betrüger machen will, von der Objektivität der Sache sich so weit entfernen, als hier vorausgesetzt werden muss. Das Hauptargument für den späteren Ursprung unserer Evangelien bleibt immer diess, dass sie, jedes für sich, und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann. Erst wenn man der geschichtlichen Wirklichkeit schon ferner steht, sich schon tiefer in gewisse gegebene Richtungen und Gegensätze hineingelebt hat, das ganze Bewusstsein der Zeit dazu disponirt ist, unwillkührlich schon gewisse Punkte hervorgetreten sind, an welche eine in derselben Richtung fortgehende Umbildung des ursprünglich Faktischen sich von selbst anschliessen kann, ist die Möglichkeit zur Entstehung solcher Darstellungen vorhanden, wie unsere Evangelien sind. Und wie sie, schon im Allgemeinen betrachtet, erst später entstanden sein können, so weisen ja auch im Einzelnen so viele Kriterien unwidersprechlich auf einen späteren Ursprung hin. Alles diess hat unser Kritiker völlig unbeachtet gelassen, die Frage über die Autorschaft des Lukas unterliegt für ihn noch keinem kritischen Zweifel, wie er auch in Hinsicht der paulinischen Briefe sehr unkritisch verfährt. So frei er also auch in Einer Hinsicht sein mag, so unfrei ist er in anderer, indem sich sein kritisches Bewusstsein von Voraussetzungen nicht losgemacht hat, welche man gleichfalls fallen lassen muss, wenn man sich nicht selbst die Möglichkeit beschränken will, sich in die reine Objektivität der Sache hineinzudenken. Es ist diess dieselbe rationalistische Beschränktheit, welche, wie sie uns hier in der Kritik begegnet, in andern Gebieten der Theologie bekannt genug ist. Sie ist die vollkommene Parallele zu der Exegese des Dr. Paulus. Wie die letztere zwar von den Wundern der evangelischen Geschichte nichts mehr wissen will, aber die buchstäbliche Glaubwürdigkeit der Evangelien unverrückt festhält, so lässt diese Kritik den historischen Charakter des Lukasevangeliums fallen, während ihr zugleich die Autorschaft des Lukas völlig unangefochten bleibt. Das Eine ist so willkührlich und einseitig als das Andere, weil die Schranke, welche hier dem kritischen Verfahren gesetzt wird, nicht in der Natur der Sache selbst, sondern nur in dem subjektiven Bewusstsein des Kritikers existirt. Man hebe also nur jene blos in

der Subjektivität des Kritikers noch stehen gebliebene Schranke auf, so verliert sich alsbald jene unnatürliche Spannung der Gegensätze in dem freien Wellenspiel des sich selbst bewegenden Flusses der Geschichte, es verschwindet alles Harte, Schroffe, Anstössige, es sind nicht mehr die beiden Apostel Paulus und Petrus, welche einander in's Angesicht widersprechen, und sich gleichsam in den Haaren liegen, es sind nur die auf der Grundlage dieser beiden Formen des Christenthums entstandenen christlichen Parteien, in deren Interesse die beiden Evangelien mehr oder minder geschrieben sind, ohne dass man desswegen bei allem und jedem eine so bestimmte polemische Beziehung anzunehmen genöthigt ist, und der Schriftsteller selbst erscheint nun erst in einer solchen Stellung zu seinem Objekt, welche es leicht begreiflich macht, wie die für ihn schon durch eine so bedeutende und inhaltsreiche Zwischenzeit vermittelte evangelische Geschichte seinem in den Gegensätzen der Gegenwart stehenden Bewusstsein gerade in dieser Form sich darstellen konnte.

Bei allem diesem, was gegen den Standpunkt unsers Kritikers zu erinnern ist, will ich es nicht einmal besonders in Anschlag bringen, dass er sich auf eine Untersuchung des Verhältnisses unsers Lukasevangeliums zu dem sogenannten marcionitischen gar nicht eingelassen. Es ist auch diess eine kritische Frage, welche ganz ausserhalb seines Gesichtskreises liegt. Nur mit ein paar Worten will ich noch das Verhältniss berühren, in das er sich zu einigen diese Frage betreffenden, besonders bemerkenswerthen, Stellen gesetzt hat. Die beiden ersten Kapitel des Evangeliums, welche, wenn irgend etwas, erst durch den Interpolator hinzugekommen sind, sind ihm nach Sprache und Sinn gerade das Paulinischste, was man im Lukas nur finden mag, nur dass sie vielleicht das Letzte seien, was die Hand des Paulus zum Evangelium hinzugefügt habe. Die Abfassung dieser Kapitel von Paulus könne kaum zweifelhaft sein. Erklärt er es doch auch für einen sehr glücklichen Gedanken von Michaelis, dass er in dem Symeon 2, 25 f. den geistigen Vater Gamaliel's, den ehrwürdigen Rabbi Symeon erkannte. Diesem, dem Vater seines Lehrers und dem Urheber jener freieren, der griechischen Weisheit günstigen Richtung, die sich in Paulus und seinem Evangelium vollendet, habe er ein liebendes Denkmal in seinem Evangelium gesetzt (S. 218 f. 228). Ueber den Abschnitt 19, 11 f. 28 f. wird richtig bemerkt: auf die Züchtigung der jüdisch-fleischlichen Erwartung des Messiasreichs sei

es schon im Gleichniss von den zehen Knechten mit abgesehen, und auf dieselbe ungeduldig sehnsuchtsvolle, wenn schon verkehrte Erwartung sei es gemeint, wenn das Sichnähern und nähern gen Jerusalem wie geflissentlich immer wieder hervorgehoben werde (V. 11. 28. 29. 37. 41.), bis dann, wie er endlich die Stadt sehe, die ganze so lang gespannte Erwartung statt in anbrechenden Freudenglanz und Messiasjubel, nur in ein bejammerndes Weinen über Jerusalem sich auflöse (S. 158). Auch so passt jedoch die Einzugsscene für den Zusammenhang dieser Stelle und das Evangelium überhaupt nicht. In der Stelle über die Dauer des Gesetzes 16, 17. findet der Verfasser den Sinn: Als Grund der Verwahrlosung der armen Heidenwelt und der Versäumniss ihrer Bekehrung von Seiten der Judenapostel werde angegeben der Missverstand des Gesetzes und der Propheten, die sich selbst mit Johannes dem Täufer ihr Ziel gesteckt und ihr Aufhören mit ihm geweissagt haben. Von da an werde das Reich Gottes und nicht mehr des Gesetzes verkündigt, und dann dringe jeder, auch der Heide (*πᾶς* V. 16.) in dasselbe hinein, und erzwinge sich trotz ihres Widerhaltens den Eintritt. Und es sei leichter, dass Himmel und Erde vergehe, als dass das Gesetz diese Bestimmung, welche es sich selbst gesetzt hat (V. 17.), nicht erreiche, dass man es länger halten könne, als es selbst mit klaren Worten von sich aussage (S. 140). Wie künstlich weiss hier unser Kritiker dem *πεσεῖν τȣ̃ νόμȣ μίαν κεραίαν* einen der gewöhnlichen Erklärung gerade entgegengesetzten Sinn zu geben! Er hat Recht, die *κεραία τȣ̃ νόμȣ* kann auch hier nicht bleiben, aber die über seinen Standpunkt hinausgehende Kritik hat auch hier nicht nöthig, so gewaltsam zu verfahren.

Hiemit glaube ich zur Rechtfertigung des schmeichelhaften Vertrauens, das unser Anonymus in die würtembergischen und preussischen Theologen setzt, wenn er am Schlusse seiner Untersuchungen über das Lukasevangelium sagt (S. 303): „Weitere Muthmassungen darüber und über die Art, wie Paulus und Lukas zusammen gearbeitet haben, überlasse ich billig den grösseren Phantasien württembergischer und preussischer Theologen. Ich aber will mich bescheiden, blos das Begründete und unumstösslich Sichere ruhig und einfach darzulegen, wie es dem nüchternen Geiste eines sächsischen Theologen geziemt;“ würtembergischer Seits das Meinige nach besten Kräften gethan zu haben.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google